

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME V

1949

NUMÉRO 1

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC, CANADA

NOS COLLABORATEURS

- LE R. P. THOMAS HÉBERT, A.A., licencié en théologie et docteur en philosophie de l'Université Laval, enseigne la philosophie au Collège de l'Assomption, Worcester, Mass.
- M. L'ABBÉ CHARLES HOLLENCAMP, docteur en philosophie et en théologie, enseigne au Grand Séminaire Ste-Marie à Cincinnati, Ohio.
- M. AURÈLE KOLNAI est docteur en philosophie de l'Université de Vienne et professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'Université Laval.
- M. CHARLES DE KONINCK, docteur en philosophie de Louvain, est doyen de la faculté de Philosophie de Laval et professeur de philosophie de la nature et de philosophie des sciences. Il est aussi chargé de cours à la faculté de Théologie, membre de la Société Royale du Canada et de la Société canadienne des Études mariales.
- M. L'ABBÉ PIERRE-PAUL MONGEAU est professeur de théologie au Grand Séminaire de Saint-Hyacinthe. Il est docteur en théologie (Laval).
- LE R. F. MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE, O.P., docteur en théologie, est professeur de théologie naturelle et d'histoire de la philosophie grecque à l'Université Catholique de Fribourg.
- LA R. S. M. VERDA CLARE, C.S.C., maître ès arts de l'Université Notre-Dame, docteur en philosophie de l'Université Laval, est professeur de philosophie à St. Mary's College, Holy Cross, Indiana.

SOMMAIRE

1. PIERRE-PAUL MONGEAU. — La passion dans l'âme et dans l'appétit. 9
2. CHARLES DE KONINCK. — La personne de Marie dans le culte de l'Église et la définibilité de l'Assomption..... 25
3. THOMAS HÉBERT, A.A. — Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel..... 33
4. AURÈLE KOLNAL. — Privilege and Liberty..... 66
5. M.-D. PHILIPPE, O.P. — Remarques sur les signes divins..... 111
6. M. VERDA CLARE, C.S.C. — Whether Everything That Is, Is Good: Marginal Notes on St. Thomas's Exposition of Boethius's *De Hebdomadibus*..... 119

QUODLIBETUM:

1. CHARLES HOLLENCAMP. — À propos de l'existentialisme..... 143
- SOMMAIRE DES REVUES..... 145

La passion dans l'âme et dans l'appétit

A. LA PASSION DANS L'ÂME

I. L'ÂME ET LA PASSION AU SENS LARGE

1) L'âme et la simple réception de forme

Saint Thomas désigne par passion au sens large, à la *Ia IIae*, Question XXII, article 1: la simple réception d'une forme dans un sujet. Celle-ci convient à tout être mêlé de puissance.

Or, l'âme, comme tout être créé, est apte à acquérir un certain perfectionnement, et cette acquisition s'accomplit sans le rejet de forme existant antérieurement, mais par la simple influence de l'agent, comme dans le cas de l'air qui est illuminé par le soleil. «Anima . . . si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum sicut aer illuminatur a sole»¹. L'âme est donc capable de passion au sens large.

Or, cette dernière est tantôt matérielle, tantôt immatérielle. Il y a passion matérielle, quand le sujet acquiert de nouvelles formes qu'il fait siennes, et auxquelles il se lie d'une union entitative, d'où résulte un composé accidentel.

Il ne fait aucun doute que cette espèce de passion existe dans l'âme. Celle-ci reçoit tout d'abord ses propriétés (*proprias passiones*), qui sont ses facultés. En effet, sous le rapport de l'essence, l'âme est un acte, sans doute, mais en tant que sujet de sa puissance d'opération, elle est un acte premier ordonné à un acte second; en d'autres termes, elle est en puissance à un autre acte². Elle apparaît donc comme passive par rapport à ses puissances. D'ailleurs, les facultés de l'âme sont ses propriétés. Or, entre une substance et les propriétés qui y sont reçues comme en leur sujet, il existe une causalité matérielle³, et donc aussi une certaine passivité. Il n'y a pas là cependant, de production, mais une simple émanation⁴.

¹ S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.26, a.1, c.

² «Anima secundum suam essentiam est actus . . . Secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum». — S. THOMAS, *Ia*, q.77, a.1, c.

³ «Quod sit causalitas materialis inter substantiam et proprias passiones, non est dubium, quia est subiectum illarum». — JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, T.III (ed. REISER), p.65b27-30.

⁴ «De actionibus autem, quae dicuntur simplices emanationes, diximus . . . quod actiones non sunt, sed connexiones inter essentiam et proprias passiones vel dependentia aliqua per modum connexionis. Actio enim, quae est ipsa egressio effectus dependens ab agente, dicitur emanare, non fieri. Proprietates etiam fiunt per actionem generativam substantiae, in quantum vero connectuntur cum substantia, dicuntur ab illa emanare». — *Ibid.*, T.I, p.627a25-39.

La passion dans l'âme et dans l'appétit

A. LA PASSION DANS L'ÂME

I. L'ÂME ET LA PASSION AU SENS LARGE

1) *L'âme et la simple réception de forme*

Saint Thomas désigne par passion au sens large, à la *Ia IIae*, Question XXII, article 1: la simple réception d'une forme dans un sujet. Celle-ci convient à tout être mêlé de puissance.

Or, l'âme, comme tout être créé, est apte à acquérir un certain perfectionnement, et cette acquisition s'accomplit sans le rejet de forme existant antérieurement, mais par la simple influence de l'agent, comme dans le cas de l'air qui est illuminé par le soleil. «Anima ... si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum sicut aer illuminatur a sole»¹. L'âme est donc capable de passion au sens large.

Or, cette dernière est tantôt matérielle, tantôt immatérielle. Il y a passion matérielle, quand le sujet acquiert de nouvelles formes qu'il fait siennes, et auxquelles il se lie d'une union entitative, d'où résulte un composé accidentel.

Il ne fait aucun doute que cette espèce de passion existe dans l'âme. Celle-ci reçoit tout d'abord ses propriétés (*proprias passiones*), qui sont ses facultés. En effet, sous le rapport de l'essence, l'âme est un acte, sans doute, mais en tant que sujet de sa puissance d'opération, elle est un acte premier ordonné à un acte second; en d'autres termes, elle est en puissance à un autre acte². Elle apparaît donc comme passive par rapport à ses puissances. D'ailleurs, les facultés de l'âme sont ses propriétés. Or, entre une substance et les propriétés qui y sont reçues comme en leur sujet, il existe une causalité matérielle³, et donc aussi une certaine passivité. Il n'y a pas là cependant, de production, mais une simple émanation⁴.

¹ S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.26, a.1, c.

² «Anima secundum suam essentiam est actus... Secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum». — S. THOMAS, *Ia*, q.77, a.1, c.

³ «Quod sit causalitas materialis inter substantiam et proprias passiones, non est dubium, quia est subjectum illarum». — JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, T.III (ed. REISER), p.65b27-30.

⁴ «De actionibus autem, quae dicuntur simplices emanationes, diximus... quod actiones non sunt, sed connexiones inter essentiam et proprias passiones vel dependentia aliqua per modum connexionis. Actio enim, quae est ipsa egressio effectus dependens ab agente, dicitur emanare, non fieri. Proprietates etiam fiunt per actionem generativam substantiae, in quantum vero connectuntur cum substantia, dicuntur ab illa emanare». — *Ibid.*, T.I, p.627a25-39.

Il est à remarquer que la passion au sens large, qui convient à l'âme par rapport à ses facultés intellectuelles, lui convient aussi par rapport à ses facultés sensitives, mais toutefois de façon différente. En effet, les puissances intellectuelles sont reçues dans l'âme comme en leur sujet: ce qui ne se réalise pas pour les puissances sensitives, dont le sujet est tout le composé humain¹. Cependant, même ces dernières appartiennent à l'âme comme à leur principe: c'est d'elle, en effet, que l'être humain tient le pouvoir d'accomplir ses opérations². L'acte de sentir, par exemple, en procède, bien qu'il s'exerce au moyen d'un organe corporel³.

La raison de passion au sens large peut donc s'appliquer à l'âme, même par rapport à ses facultés sensitives, en tant que celle-ci les reçoit comme sa possession: en effet, toutes les facultés, même ces dernières, lui appartiennent, ainsi qu'il vient d'être indiqué, comme à leur principe. Il y a ainsi, dans l'âme, une première passion au sens large, qui est matérielle, et qui consiste pour celle-ci, en la réception de ses propriétés.

Il existe aussi dans le même sujet, une autre passion matérielle, qui consiste en l'acquisition de ses espèces, dans le phénomène de la connaissance. L'âme, considérée en elle-même, nous enseigne saint Thomas, est en puissance à tous les intelligibles; elle est comme un tableau sur lequel rien ne se trouve écrit, mais où l'on peut écrire, car par l'intellect possible, elle peut devenir toutes choses⁴. L'âme et ses facultés sont donc tout d'abord en puissance par rapport aux espèces ou formes connaissables, et la passion matérielle existe effectivement en elles, quand elles s'unissent entitativement à ces mêmes espèces, comme le sujet à ses accidents. L'intellect agent, en effet, par son action transitive, produit l'espèce impressée et l'imprime, pour ainsi dire, dans l'intellect possible qui la reçoit. Cette réception d'ordre entitatif est une condition requise à la connaissance.

Il faut ajouter que la réception de l'espèce expresse, dans le cas de la connaissance intellectuelle, se rattache aussi à cette même passion au sens large, puisqu'elle est d'ordre entitatif. L'intelligence reçoit, en effet, en elle, l'espèce expresse comme terme de son acte, le *dicere*⁵. De plus, l'âme et ses facultés subissent une passion matérielle de leurs actes eux-mêmes; l'opération immanente, en effet, appartient à la première espèce du prédicament qualité; elle est un *habitus*, qui, comme tel, se loge dans une faculté⁶.

¹ «Quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae quae exercentur per organa corporalia. . . Potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subiecto, et non in anima sola». — *Ia*, q. 77, a. 5, c.

² «Omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quod tales operationes operari possit». — *Ibid.*, ad 1.

³ «Actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale». — *Ibid.*, ad 3.

⁴ «Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda; est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum; et tamen possibile est in ea scribi propter intellectum possibilem, quo est omnia fieri». — *IIIa*, q. 9, a. 1, c.

⁵ «Et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones». — S. THOMAS, *In I Peri Hermeneias*, lect. 2, n. 5.

⁶ «Ideoque assimilatur a D. Thoma intelligere ipsi existentiae seu esse 1. p. q. 14. art. 4., et sic directe isti actus sunt qualitates per modum dispositionis». — J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T. I, p. 627a16-20.

En plus d'une passion matérielle, il existe dans l'âme une passion immatérielle, et tout d'abord de la part de l'espèce intelligible. Cette dernière, en effet, se définit non pas dans l'ordre entitativ, mais comme représentation de l'objet réel, et c'est celui-ci qui meut la faculté à son acte. Outre la motion de l'espèce en tant qu'accident, il s'exerce donc sur la puissance une seconde motion de l'objet en tant qu'objet¹: ce qui constitue chez elle un nouveau mode de réception², purement intentionnel, qu'on qualifie de passion au sens large et immatérielle.

Il est important d'ajouter que les facultés affectives reçoivent aussi de leur objet, une certaine motion d'ordre intentionnel. L'objet meut, en effet, l'appétit non seulement en tant qu'objet, mais aussi et surtout en tant que fin. Voilà pourquoi tout acte de la partie affective de l'âme peut très bien être appelé passion³.

En résumé, l'âme subit tout d'abord une passion matérielle immédiate de la part de ses facultés, et médiate de la part des opérations dont elle est le principe radical, ainsi que des espèces, impresses ou expresses, qu'elle reçoit au moyen de ses puissances. Elle subit également une passion immatérielle, aussi bien dans ses puissances affectives qu'appréhensives.

Il est à observer ici que la passion se réalise davantage dans les facultés sensitives de l'âme, que dans ses facultés intellectuelles. En effet, si la simple réception de forme se voit attribuer le terme *passion*, c'est à cause de sa ressemblance avec la passion au sens propre, qui est le fait d'un être imparfait et potentiel. Or, précisément, il y a plus de potentialité dans les facultés sensitives que dans les facultés intellectuelles. Les premières, en effet, sont toutes passives. Leur sujet est un composé matériel et leurs opérations s'exercent au moyen d'organes corporels⁴. Enfin, même si les espèces sensibles sont reçues sans matière dans les puissances de ce genre, elles y sont cependant reçues avec toutes leurs conditions matérielles individuant⁵.

Voici, par exemple, ce qu'on observe dans le sens de la vue, dont le mode de connaissance est le plus parfait parce que plus immatériel que celui des autres sens⁶: lorsque la forme de la couleur atteint la pupille, celle-ci

¹ «Unio autem intelligibilis et intentionalis, qua objectum in esse objecti actuat potentiam...»—J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T.III, p.105b17-20.

² «Potentiam ut cognoscitivam et in linea cognoscibili objectum informat, et unitur ei alio modo unionis quam inhaerentiae».—*Ibid.*

³ «Amor et gaudium et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus...: 'Sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem'. — *Ia IIae*, q.22, a.3, ad 3.

⁴ «Vires autem [animae] sensibilis omnes passivae [sunt], vires autem rationalis partim activae propter intellectum agentem, et partim passivae propter intellectum possibilem». — *De Ver.*, q.26, a.3, c.

⁵ «In sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo corporali».—S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.5 (ed. PIROTTA), n.284.

⁶ «Quanto enim aliqua vis cognoscitiva est immaterialior, tanto est perfectior in cognoscendo. Quod autem visus sit immaterialior, patet si consideretur ejus immutatio, qua ab objecto immutatur».—S. THOMAS, *In I Metaphysicorum*, lect.1 (ed. CATHALA), n.6.

n'en est pas pour autant colorée, mais cependant c'est bien telle couleur précise qui affecte le sens, et non pas la couleur en général¹. Les puissances sensitives sont donc véritablement liées à la matière et conséquemment très imparfaites, puisque la matière est un principe de potentialité.

Dans les facultés intellectuelles, au contraire, il n'y a pas que de la passion, comme dans le cas de l'intellect possible, mais aussi de l'action: ainsi en est-il dans l'intellect agent. De plus, ces facultés sont spirituelles, et leurs opérations s'exercent sans organe corporel. Enfin, les espèces intelligibles y sont reçues selon un mode d'être tout à fait spirituel également². Les opérations intellectuelles, étant ainsi plus dégagées de la matière, élément de passivité, ne seront, en conséquence, qualifiées de mouvements ou passions, que dans un sens tout à fait métaphorique³ et équivoque⁴. Les opérations d'ordre sensitif, au contraire, ne pouvant s'exercer qu'au moyen d'organes corporels, seront plus proprement ainsi qualifiées de passions, quoique toujours, cependant, dans un sens large⁵.

Il a été démontré, depuis le début de ce chapitre, qu'il y a dans l'âme passion au sens large de «simple réception de forme dans un sujet». Il importe de voir maintenant comment se réalise également dans l'âme, aussi bien en la vie présente qu'en la vie future, cette autre passion au sens large, désignant le fait pour un être de subir quelque entrave à son action ou à son inclination.

2) L'âme et la passion: obstacle à l'inclination d'un être

La passion, obstacle à l'inclination d'un être, se réalise d'abord, en la vie présente, dans l'âme, en tant que les opérations dont celle-ci est le principe radical, peuvent être suspendues en raison de quelque empêchement. «Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo ejus operatio potest impediri»⁶. Ainsi, une lésion organique pourra empêcher l'exercice d'une puissance sensitive. De même, quoique de façon indirecte, les facultés intellectuelles pourront suspendre leur activité par défaut d'espèces que devraient leur procurer les facultés sensibles.

¹ «Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto; spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata». — *Ia*, q.78, a.3, c.

² «Intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter... Intellectus cognoscit universalia. Universale autem est per abstractionem ab hujusmodi materia et materialibus conditionibus individuantiibus». — *In II de Anima*, lect.12, n.377.

³ «Minimum autem de proprietate motus, et nihil nisi metaphorice, invenitur in intellectu». — *Ibid.*, lect.10, n.160.

⁴ «Moveri et pati sumuntur aequivoce, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri, vel pati». — *Ia*, q.14, a.2, ad 2.

⁵ «Sed tamen [visus] habet aliquid de mutabilitate, in quantum scilicet subjectum virtutis visivae est corpus. Et secundum hoc habet rationem motus, licet minus propriam». — *In I de Anima*, lect.10, n.159.

⁶ *De Ver.*, q.26, a.1, c.

La même passion au sens large peut encore exister dans l'âme séparée du corps, et elle se réalise, de fait, en celle du damné en enfer. «Potest autem pati anima ab igne corporeo, secundo modo passionis, in quantum per hujusmodi ignem impeditur a sua inclinatione vel voluntate»¹. Cette passion comporte contrariété et obstacle. Or, un être peut être contrarié ou dans sa nature, comme par l'altération et la corruption; ou dans son inclination, en tant qu'elle peut subir quelque empêchement: ce qui se réalise dans la passion telle qu'entendue présentement.

Mais, de plus, pour qu'une passion puisse être pénale, il faut qu'elle soit perçue par une faculté: le châtiment, en effet, n'est infligé qu'aux êtres capables de douleur et de tristesse. Or, tandis que la passion produite dans l'altération peut causer une douleur sensible, la passion au sens large dont il est actuellement question, entraîne dans le sujet qui la subit, une tristesse intérieure, due à la perception d'un être qui fait obstacle à son inclination. Il est à noter que les peines morales affligent souvent plus que les douleurs physiques: ainsi, on supportera mieux, le plus souvent, une blessure qu'un affront.

De la part du feu de l'enfer, l'âme ne subit évidemment pas une passion au sens d'altération; elle n'éprouve donc pas non plus de passion au sens propre². Cependant, elle subit une passion au sens large. De sa nature, en effet, l'âme humaine n'est pas déterminée à un lieu, mais elle est transcendante à tout l'ordre des êtres corporels. Il est donc contraire à son inclination d'être emprisonnée de quelque façon, dans un lieu déterminé, bien que, comme forme naturelle du corps, elle trouve jusqu'à un certain point sa perfection dans le fait d'être en rapport avec lui.

Or, Dieu, par sa puissance, détient l'âme du damné dans le feu de l'enfer. L'union de l'âme spirituelle au feu corporel se fait selon la manière dont les esprits sont unis aux lieux matériels, c'est-à-dire par contact de puissance, et cette union est, en conséquence, d'ordre non surnaturel, mais naturel³.

Il est vrai que le feu de l'enfer, étant corporel, ne peut faire ressentir ses effets physiques et sensibles à l'âme, mais aux corps des damnés seulement⁴. Cependant, l'âme humaine perçoit ce feu comme lui étant nocif, c'est-à-dire comme la retenant captive, et le feu en tant que perçu, ou feu spirituel, est ainsi son tourment prochain, tandis que le feu corporel est son tourment éloigné⁵. La perception de sa captivité dans les flammes

¹ S. THOMAS, *Quaestio disputata de Anima*, q. un., a.21, c.

² «Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati poenam ab igne corporeo; non enim possibile est quod ab eo alteretur et corrumpatur; et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiatur».—*Ibid.*

³ *Ibid.*, ad 15; *De Ver.*, q.26, a.1, ad 2.

⁴ «Dicendum quod ignis inferni corporaliter urit substantias incorporeas ex parte agentis, non autem ex parte patientis; sed hoc modo corporaliter urit corpora damnatorum».—*De Ver.*, q.26, a.1, ad 2.

⁵ «In poena animae separatae duo est considerare: scilicet affligens primum et proximum. Affligens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum praedictum; sed hoc tristitiam animae non ingereret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Unde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus, et iste ignis non est materialis, sed spiritualis».—*Ibid.*, ad 5.

plonge l'âme du damné dans une vive tristesse¹. Elle s'afflige d'autant plus qu'elle se voit ainsi soumise à un élément qui lui est bien inférieur, à savoir le feu. Cependant, il convient à la justice divine de soumettre aux créatures les plus viles, un être qui a refusé de se soumettre à son Créateur. Voilà donc appliquée à l'âme séparée du corps, la passion au sens large, c'est-à-dire le fait de subir quelque obstacle à son inclination ou à son action.

En résumé, il a été question jusqu'ici de la convenance à l'âme de la passion au sens large. L'âme, comme il a été expliqué, subit une première passion, au sens large de simple réception de forme dans un sujet. Elle éprouve tout d'abord une passion matérielle de la part de ses facultés, sensibles et intellectuelles; de la part des espèces, impresses et expresses, qu'elle reçoit dans ses puissances; enfin, de la part des opérations même dont elle est le principe radical.

Il existe également dans l'âme une passion immatérielle, qui consiste dans l'union intentionnelle des espèces intelligibles à ses facultés. Cette passion existe encore plus dans les facultés affectives que dans les facultés appréhensives. Étant donné que les facultés sensibles sont liées à la matière, élément de potentialité, et que la passion au sens propre est justement le fait d'un sujet matériel, les opérations des facultés de ce genre sont plus proprement appelées passions que les opérations des puissances intellectuelles.

On retrouve aussi dans l'âme cette autre passion au sens large, désignant le fait pour un sujet, de subir quelque entrave à son action ou à son inclination. En la vie présente, l'âme peut être frustrée de certaines opérations de ses facultés. D'autre part, l'âme du damné subit une véritable captivité dans le feu de l'enfer.

Après avoir étudié de quelle façon convient à l'âme la passion au sens large, il importe de voir maintenant comment lui convient aussi la passion au sens propre.

II. L'ÂME ET LA PASSION AU SENS PROPRE

La passion au sens propre, réception d'une forme qui expulse une autre forme déjà existante dans une matière, ne se réalise que dans l'altération physique. L'altération est un mouvement vers une qualité moyenne ou extrême, et le sujet de celle-ci doit, en conséquence, posséder une nature soumise à la contrariété. Or, le mouvement ne se trouve proprement que dans les corps, et la contrariété des formes et des qualités n'existe que dans les êtres corruptibles. Ainsi, le corps humain, étant matériel, est sujet du mouvement et des qualités sensibles. En lui peuvent également se trouver des qualités possédant des contraires. La figure, par exemple, peut passer

¹ «Anima affligitur ab igne corporeo, in quantum apprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis et detentionis».—*Qu. disp. de Anima*, q. un., a.21, ad 16.

de la rougeur à la pâleur¹. L'âme, au contraire, qui est spirituelle et immortelle, est donc incapable d'être affectée par la passion proprement dite.

Cependant, un être peut être mû non seulement par lui-même (*secundum se*), mais aussi à cause d'un autre dans lequel le premier se trouve (*per accidens, secundum alterum*). Par exemple, d'un marin ballotté sur un navire en marche, on dira qu'il l'est par accident, tandis que le navire est directement remué. De même, le mouvement, même s'il ne convient pas à l'âme directement, lui convient cependant accidentellement, puisqu'elle fait partie du composé humain qui, lui, est sujet du mouvement. La passion, au sens d'altération, qui est un mouvement dans la qualité, pourra donc se rapporter aussi, par accident, à l'âme², en tant qu'elle est unie au corps³. Or, elle y est unie selon son essence, puisqu'elle en est la forme substantielle et qu'elle joue à son égard le rôle de cause formelle; elle y est unie aussi quant à l'opération de ses puissances⁴, c'est-à-dire comme cause efficiente ou principe d'opération⁵.

La passion convient donc accidentellement à l'âme et en tant que forme et en tant que principe d'opération, mais toutefois de façon diverse⁶. Ce qui est composé de matière et de forme, en effet, exerce son action en raison de celle-ci et subit la passion en raison de celle-là. La passion, en ce cas, commence dans la matière et, par accident, fait sentir ses effets d'une certaine façon jusque dans la forme. Ainsi, en certains cas, la passion commence dans le corps et se termine dans l'âme: on l'appelle passion corporelle⁷. Par exemple, lorsque le corps est blessé, l'union de ce dernier à l'âme s'affaiblit; si le mal est excessif et prolongé, il pourra même causer la rupture de cette union, c'est-à-dire la mort. L'âme est ainsi accidentellement atteinte de la passion du corps auquel elle est unie essentiellement comme forme substantielle.

D'autre part, la passion est comme l'effet d'une action et donc elle dérive d'un agent. Or, l'âme joue le rôle de moteur par rapport au corps: c'est par ce dernier qu'elle réalise les opérations de ses puissances sensibles et nutritives. Donc, en certains cas, il existera dans le corps une passion qui aura son origine dans l'âme, et qu'on qualifiera pour ce motif, de pas-

¹ «Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatium in solis generabilibus et corruptibilibus».—*De Ver.*, q.26, a.1, c.

² «Omne enim quod movetur, movetur dupliciter: quia vel secundum se... quando res ipsa movetur... per accidens, vel secundum alterum, quando non movetur ipsum, sed illud in quo est».—*In I de Anima*, lect.6, n.73.

³ «Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens».—*De Ver.*, q.26, a.2, c.

⁴ «Cum anima sit quid incorporeum, sibi proprie non accedit pati, nisi secundum quod corpori applicatur... secundum essentiam suam... et secundum operationem suarum potentiarum».—S. THOMAS, *In III Sententiarum*, dist.15, q.2, a.1, n.64.

⁵ «Anima se habet ad corpus, non solum in habitudine formae et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis».—*IIIa, Suppl.*, q.80, a.1, c.

⁶ «Unitur [anima] autem corpori... ut forma... ut motor. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode».—*De Ver.*, q.26, a.2, c.

⁷ «Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima... et haec est quaedam passio corporalis».—*Ibid.*

sion de l'âme¹. Ainsi, la crainte comporte d'abord constatation du danger, puis mouvement de l'appétit sensitif, et enfin transmutation corporelle, par exemple, pâleur et fixité. Lorsque le corps est affecté d'un mouvement, d'une altération de ce genre, on dit que l'âme en est aussi remuée en un certain sens et qu'elle est atteinte accidentellement par cette passion.

En résumé, dans la passion corporelle comme dans la passion de l'âme, il y a donc altération ou mouvement dans la qualité. Cette altération affecte d'abord le corps, puis ensuite l'âme par accident. Elle affecte celle-ci ou comme motrice, et alors elle a son origine en elle puis se fait sentir ensuite dans le corps: c'est la passion de l'âme; ou la passion affecte l'âme comme forme substantielle, et dans ce cas, elle commence dans le corps et rejaillit sur l'âme: c'est la passion corporelle.

Il est à noter que cette dernière passion atteint d'une certaine manière, non seulement l'âme, mais aussi ses facultés, et cela d'une triple manière²: d'abord, en tant que celles-ci y sont enracinées ou comme en leur sujet, pour les facultés spirituelles, ou comme en leur principe seulement, pour les facultés sensibles: en ce sens, toutes les puissances de l'âme sont atteintes par la passion corporelle; elles sont aussi indirectement affectées en tant que leurs actes peuvent être empêchés de se produire par suite de lésions corporelles: ceci s'entend des puissances usant d'organes matériels, mais aussi, d'une certaine façon, des facultés spirituelles, puisqu'elles reçoivent leurs objets de connaissance des puissances sensitives. La passion corporelle peut enfin atteindre une puissance, en tant que c'est elle qui la perçoit: ce qui se réalise, par exemple, pour le sens du toucher. Voilà donc l'extension de cette espèce de passion.

Pour bien distinguer maintenant la passion corporelle et la passion de l'âme, il sera utile de comparer, par exemple, la douleur, qui appartient à la première espèce, à la tristesse, qui appartient à la seconde. Dans le premier cas, la passion commence par la lésion du corps et se termine accidentellement dans l'âme, et aussi, comme il a été expliqué, dans l'une de ses puissances, le toucher qui perçoit la douleur³. Voilà pourquoi celle-ci se définit: une sensation par le toucher, qui vient d'une modification organique par contact ou lésion. La tristesse, au contraire, commence dans l'âme, comme moteur des puissances: il y a d'abord perception du mal présent, puis mouvement de l'appétit concupiscible, et enfin phénomènes organiques, tels une certaine contraction du cœur, les sanglots et les larmes⁴.

Il a été démontré jusqu'à présent que la passion au sens propre convient accidentellement à l'âme d'une double façon: en tant que celle-ci

¹ «*Alio modo ita quod [passio] incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio animalis*».—*Ibid.*

² «*Passio igitur corporalis praedicta pertingit ad potentias... Potest tamen haec passio attribui alicui potentiae tripliciter*».—*De Ver.*, q.26, a.3.

³ «*Dolor... incipit a laesione corporis, et terminatur in apprehensione sensus tactus*».—*Ibid.*, ad 9.

⁴ «*Tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nouimenti, et terminatur in operatione appetitus, et ulterius in transmutatione corporis*».—*Ibid.*

est forme substantielle du corps, dans le cas de la passion corporelle; et en tant qu'elle est aussi le moteur du corps, dans le cas de la passion de l'âme (*passio animalis*).

La passion au sens propre se rattache à la passion, troisième espèce du prédicament qualité, et même à l'*habitus* et disposition, première espèce du même prédicament, en tant que l'altération en est cause ou effet. Mais, si l'on a pu dire que l'altération corporelle convient par accident à l'âme, on ne pourra pas en dire autant des qualités de passibilité, et des dispositions propres au corps, qui seraient causes ou effets de cette altération. En effet, une qualité du corps ne convient en aucune façon à l'âme¹. Cependant, il faut ajouter que l'opération de l'âme peut provoquer dans le corps plusieurs altérations successives et même des dispositions. Ainsi, la tristesse peut produire chez une personne, non seulement la contraction du cœur, mais aussi la pâleur, et même la maladie, disposition, si la peine est grave et continue.

Quant à la passion au sens très propre, comportant altération nocive du sujet, elle convient, il va de soi, à l'âme, de la même façon que la passion au sens propre.

En résumé, la passion au sens propre, réception d'une forme qui expulse une autre forme déjà existante dans une matière, c'est-à-dire altération, ne se dit proprement que du corps, et par lui, de tout le composé humain. Elle ne se rapporte que par accident à l'âme, en tant que celle-ci fait partie de ce composé: ce qui donne lieu à la passion de l'âme et aussi à la passion corporelle, dont l'influence s'exerce, ainsi qu'il a été indiqué, jusque dans les facultés spirituelles et sensitives. La passion et la qualité de passibilité, troisième espèce du prédicament qualité, cause ou effet de la passion au sens propre d'altération, ne convient pas à l'âme, même par accident. Cependant, l'opération de l'âme peut la causer. Enfin, la passion au sens très propre d'altération nocive convient aussi à l'âme de façon accidentelle.

III. CONCLUSION

Il s'agissait, au cours de cette première partie, de déterminer avec le plus de précision possible, en quel sens il est permis de dire que la passion convient à l'âme. Il convenait d'expliquer tout d'abord comment se réalise dans l'âme la passion au sens large. L'âme, comme il a été démontré, est capable de passion au sens de simple réception de forme dans un sujet. Elle subit, de fait, une passion matérielle de la part de ses facultés, des espèces intelligibles, et enfin des opérations dont elle est le principe radical. Elle subit également une passion immatérielle, aussi bien dans ses puissances affectives qu'appréhensives.

On retrouve aussi en l'âme cette autre passion au sens large, désignant le fait pour un sujet, de subir quelque entrave à son action ou à son incli-

¹ «*Quamvis qualitas corporis animae nullo modo conveniat. .*»—*De Ver.*, a.2, ad 3.

nation. L'âme, en son état présent d'union au corps, peut être frustrée de certaines opérations de ses facultés, et d'autre part, l'âme du damné subit une véritable captivité dans le feu de l'enfer: elle y est comme liée.

Quant à la passion au sens propre d'altération ou à la passion au sens très propre d'altération nocive, elles ne se disent proprement que du corps, et par lui, de tout le composé humain. Elles ne se rapportent que par accident à l'âme, en tant que celle-ci fait partie de ce composé: ce qui donne lieu à la passion corporelle, et aussi à la passion de l'âme. Dans le premier cas, la passion commence dans le corps et se termine dans l'âme, considérée comme forme substantielle. Dans le second cas, la passion qui se fait sentir dans le corps a son origine dans l'âme, considérée comme moteur de ce dernier.

La passion, en ses divers sens, convient à l'âme. Mais convient-elle à la partie affective de celle-ci plutôt qu'à la partie appréhensive? Tel est le problème auquel la deuxième partie de la présente étude tentera d'apporter une solution.

B. LA PASSION DANS L'APPÉTIT

I. LA PARTIE AFFECTIVE DE L'ÂME EST PLUS PASSIVE

Nous tâcherons, au cours des pages qui vont suivre, de soutenir que la partie affective de l'âme est plus passive en elle-même¹, et que précisément pour cette raison, elle est aussi plus près de l'altération corporelle ou passion au sens propre.

Pour montrer, en effet, que l'altération physique se réfère davantage à la partie affective de l'âme, nous pourrions nous contenter d'indiquer seulement que c'est l'affectivité qui est le grand principe moteur des autres puissances de l'âme, quant à l'exercice de l'acte², et non pas la partie appréhensive³. Cependant, nous procéderons de façon plus profonde avec saint Thomas et selon la remarque de Cajétan. Nous prouverons que si l'altération corporelle suit nécessairement l'acte de l'affectivité, c'est en raison de la nature même de cette partie de l'âme⁴.

¹ Il s'agit ici de cette passion immatérielle que subit l'appétit de la part de son objet, considéré comme fin.

² «Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas». — *Ia IIae*, q.17, a.1, c.

³ «Nec sensus nec vis alia apprehensiva movet immediate, sed solum mediante appetitiva». — *De Ver.*, q.26, a.3, ad 11.

⁴ «In corpore articuli secundi, adverte quod, cum determinatum fuerit in primo articulo quod motus animi habet rationem passionis ex adjuncta transmutatione corporali, putaret quispiam quod ex majori propinquitate ad hujusmodi transmutationem, debuisset definiri an appetitiva vel apprehensiva pars sapiat passionem. Et licet hoc licitum fuisset, et eadem conclusio ab Auctore alibi (*De Ver.*, q.26, a.3),

Saint Thomas lui-même nous fournit le moyen terme de notre argumentation: «*Vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus; et hoc habet ex ipso ex quo hoc habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa*»¹. Il n'y a donc rien d'étonnant que la partie affective de l'âme, qui est, de sa nature, plus passive, et en laquelle se réalise davantage le mouvement, soit plus que la partie appréhensive, principe de la passion au sens propre, c'est-à-dire de l'altération corporelle ou mouvement dans la qualité.

Que la partie affective soit plus passive, nous le montrerons par ce fait que, de sa nature même, elle comporte une plus grande similitude avec la passion au sens propre. Cette dernière, comme nous le savons, est le fait d'un être potentiel, matériel, au sens fort du terme; ensuite, elle consiste dans une certaine modification (*immutatio*) du sujet récepteur, opérée par l'agent; enfin, elle comporte victoire du principe actif sur l'élément passif, et donc aussi contrariété à l'égard de ce dernier. Or, précisément, comme nous le prouverons dans la suite, la partie affective est tout d'abord plus potentielle que la partie appréhensive; ensuite, elle subit de la part de son objet, une certaine modification qui est le propre de la causalité finale; enfin, il y a dans l'opération de l'appétit une réelle victoire de l'objet sur la faculté. Le bien, en effet, entraîne à lui, en quelque sorte, l'affectivité.

Il est tout à fait important de noter ici que lorsque nous parlerons, au cours de cet exposé, de passion dans les opérations de l'âme, c'est de la passion au sens large qu'il s'agira. En effet, l'opération immanente, comme telle, n'est pas formellement une action prédicamentale², car le véritable agent est ainsi qualifié en vertu de l'effet qu'il produit, et nous savons, par ailleurs, que les sens externes, par exemple, et même parfois l'intelligence, ne produisent pas en eux-mêmes de terme, dans leurs actes de connaissance³. De plus, puisque l'action et la passion prédicamentale s'identifient entitativement au mouvement⁴, il ne sera donc pas possible d'affirmer, en un sens strict, qu'il y a action ou passion ou mouvement dans l'opération de l'âme.

ex hac radice habeatur, eo quod nulla vis apprehensiva causat transmutationem corporalem nisi mediante appetitiva, ac per hoc, appetitiva, propinquior passioni, magis eam participat, ita quod materialiter cadat in ejus ratione, ut in responsione ad tertium in littera dicitur; altius tamen exorsus, Auctor ex propriis rationibus motuum apprehensivae et appetitivae, intentum venatus est; ita quod, seclusa transmutatione corporali, invenit appetitivum motum habere magis rationem passionis».—CAJÉTAN, *Commentarium in Operibus Sancti Thomae*, (ex typis Sacrae Congregationis De Propaganda Fide, Romae 1891), T.VI, *In Iam IIae*, q.22, a.2.

¹ *Ia IIae*, q.22, a.2, ad 2.

² J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, p.626b26-28.

³ «Salvatur enim intelligere sine productione... et visus vel tactus alique exteriores sensus intra se non producant terminum».—*Ibid.*, p.626b32-38.

⁴ «.Dicantur actio et passio identificari cum motu entitative».—*Ibid.*, p.627 b12-14.

II. PREMIER MOTIF: LA PARTIE AFFECTIVE DE L'ÂME EST PLUS IMPARFAITE

Le premier motif pour lequel nous disons que la partie affective de l'âme est plus passive que la partie appréhensive, c'est qu'elle est, de sa nature, plus imparfaite que celle-ci. La passion au sens large, comme nous le savons, désigne une simple réception de forme dans un être, et elle est le fait de tout être mêlé de puissance. Aussi se dit-elle de l'âme, par rapport à ses facultés, et également de ces dernières par rapport à leurs opérations et à leurs objets propres. Mais, étant donné que plus un être est potentiel, plus il est apte à recevoir, la passion au sens large se réalisera donc davantage dans les facultés de l'âme les plus imparfaites.

On opposera peut-être à cette affirmation le fait que les puissances végétatives, pourtant inférieures à toutes les autres, sont toutes actives. Répondons à ceci que les facultés sensibles, par exemple, parce qu'elles reçoivent leurs espèces sans matière, sont plus nobles que les puissances végétatives, qui agissent matériellement, c'est-à-dire au moyen des qualités élémentaires. Donc, la passion du sens est supérieure à l'action matérielle de la puissance végétative¹.

Ce cas n'infirmes donc pas notre énoncé, et nous pouvons affirmer que la passion au sens large se réalise davantage où il y a plus de potentialité et d'imperfection; ainsi, dans les facultés sensibles, qui sont toutes passives, plutôt que dans les facultés intellectuelles. Ce principe nous permettra de soutenir que les facultés affectives sont plus capables de passion au sens large que les facultés appréhensives du même ordre, car les premières sont plus imparfaites que les secondes.

D'abord, la volonté est moins parfaite que l'intelligence. Une faculté, en effet, est d'autant plus imparfaite qu'elle est moins immatérielle, car la matérialité dit indétermination et imperfection². Par ailleurs, la nature propre d'une puissance dépend de son rapport à son objet. Or, l'intelligence atteint son objet d'une façon plus immatérielle et plus abstraite que la volonté n'atteint le sien. L'intelligence a, en effet, pour objet, l'essence même des choses. Elle subit de la part de cet objet une motion telle, qu'elle peut pénétrer à fond en ce dernier, à savoir, le diviser, le composer, et cela sous quelque état ou condition qu'il se présente, c'est-à-dire soit comme existant, soit comme non existant. Il n'en va pas de même de la volonté. Celle-ci ne possède pas ce pouvoir d'analyser, de diviser son objet, d'en scruter toute la nature. Elle ne peut que s'incliner vers le bien tel qu'il lui est présenté par l'intelligence. Elle est limitée à ne considérer son objet que sous sa raison de convenance, et cherche toujours à composer ce dernier avec l'exis-

¹ «Sensus recipiendo aliquid immaterialiter, est nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, id est mediantibus qualitibus elementaribus». — *De Ver.*, q.26, a.3, ad 5.

² «Omnis autem imperfectio fundatur in potentialitate et materialitate, quae limitationem et oppositionem dicit ad actualitatem. Ergo quanto aliquis modus objecti et potentiae est immaterialior, tanto est actualior et perfectior, quia magis segregatur a potentialitate». — J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.405a19-26.

tence. Le mode d'atteindre son objet propre nous apparaît ainsi clairement moins immatériel en la volonté¹. Étant donné que la matérialité dit potentialité, imperfection, passivité, il sera donc bien vrai de dire que la volonté est plus imparfaite et plus passive que l'intelligence².

De même, l'appétit sensitif est plus passif que la connaissance sensible³, parce que plus imparfait. Celle-ci a, en effet, pour terme, l'image du bien désirable, tandis que le terme de l'appétit sensitif est le bien désirable dont l'image est dans le sens: d'où l'on voit que la connaissance sensible est au principe de l'appétit sensitif⁴. L'objet de la connaissance sensible est donc plus simple et celle-ci plus noble. Il suit de là que les puissances affectives, en lesquelles il y a plus d'imperfection et de potentialité, sont plus aptes à la passion au sens large de réception, que les puissances appréhensives. Saint Thomas dit lui-même qu'une puissance affective est une puissance passive, dont la nature est d'être mise en mouvement par l'objet connu⁵.

III. DEUXIÈME MOTIF : L'APPÉTIT REÇOIT UNE CERTAINE MODIFICATION DE LA PART DE SON OBJET

La plus grande passivité des facultés affectives nous apparaît, en deuxième lieu, par l'étude des rapports de dépendance qui existent entre les facultés et leurs actes et objets propres. Pour les puissances passives, comme pour les puissances actives, il existe d'abord entre elles et leurs actes et objets, une dépendance de spécification. Cette spécification, selon l'opinion commune des thomistes, se fait dans l'ordre de la causalité formelle extrinsèque⁶. Mais, dans les facultés affectives, il existe un autre lien

¹ «Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis. Nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis».—*Ia*, q.82, a.3, c.

«Objectum intellectus immutat ipsum abstractiori et immaterialiori modo, quia sic movet intellectum, ut possit ad omnia penetrare, quae in objecto sunt, et sub quocumque statu et conditione, sive existentiae sive non existentiae, praeseindendo, componendo, dividendo... Voluntas autem nihil horum facit, sed factum ab intellectu supponit, et prout sibi propositum fuerit objectum, sic inclinatur, nec ita ample ad omnia se extendit, sed solum ad rationem convenientis... et secundum aliquem ordinem ad existentiam et assequibilitatem».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.405a26-b32.

² «Ipsa affectiva superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiva».—*De Ver.*, q.26, a.3, c.

³ «Magis proprie appetitiva sensitiva passionis subiectum est quam sensitiva apprehensiva».—*Ibid.*

⁴ «Appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur».—*Ia*, q.81, a.1, ad 1.

⁵ «Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso».—*Ibid.*, q.80, a.2, c.

⁶ «Omnis dependentia ab efficiente est solum dependentia quoad existentiam... Finis solum habet movere efficiens ad agendum, et consequenter in eadem linea respicit effectum, scilicet in ordine ad existendum... Ergo respiciunt illa secundum rationem causae formalis».—J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T.III, p.75b6-35.

«Non secundum rationem causae formalis intrinsecae, quia objectum est extra potentiam et separatam ab ipsa, ergo secundum rationem causae formalis extrinsecae».—*Ibid.*, p.75b38-42.

de sujétion qui les rend plus passives que les facultés appréhensives. L'appétit, en effet, est subordonné à son objet non seulement en tant que celui-ci le spécifie dans l'ordre de la causalité formelle extrinsèque¹, mais aussi en tant qu'il l'attire à lui dans l'ordre de la causalité finale, et c'est ici que l'on retrouve une nouvelle similitude, à savoir l'*immutatio*, qui apparente la passion subie par l'appétit à la passion prédicamentale.

Il s'exerce, en effet, sur la puissance affective une certaine motion qui l'entraîne à son objet. Cette motion suppose d'abord que l'objet proposé à la faculté a raison de bien désirable. Elle suppose encore, comme condition nécessaire, que la puissance cognitive a déjà perçu dans l'objet, la raison de bien². Cette condition est dite intrinsèque, car c'est par elle que le bien désirable revêt un mode d'être intentionnel, alors que la motion qu'exerce le bien sur l'appétit est justement d'ordre intentionnel ou métaphorique.

La causalité propre de la fin consiste dans le premier amour du bien désirable, non en tant qu'acte émis par la volonté, mais en tant que dépendant de ce bien. Or, on sait que saint Thomas compte au nombre des effets de ce même amour³, ou encore de cette causalité que la fin produit sur l'appétit, la vulnération et la liquéfaction. La chose aimée pénètre, en effet, l'amant jusqu'au plus intime de son être; elle le transperce comme un dard aigu, le blesse: c'est la vulnération⁴. Le bien désirable brise aussi la dureté qu'il rencontre en l'amant: il attendrit ce dernier et le fait pour ainsi dire se répandre au dehors: c'est la liquéfaction⁵. La chose aimée produit donc en l'amant une certaine altération. Elle le transforme pour ainsi dire et l'attire à elle, tout comme un poids qui tend à entraîner à sa suite l'objet qui y est lié.

¹ «Actus et objecta... induere rationem causae formalis extrinsecae... Haec est communis thomistarum sententia».—J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T. III, p.74b-42-46.

«Respondetur doctrinam traditam in utraque potentia procedere, tam passiva quam activa... Constat autem, quod non minus essentialiter et per se ordinatur potentia activa ad actum, quem facit, quam passiva ad actum, quem recipit».—*Ibid.*, p.76a5-16.

² «Apprehensio non est ratio formalis finalizandi, sed conditio requisita ad finem pro ea parte, qua finis etiam est objectum, neque est conditio solum per modum applicationis, sed etiam per modum existentiae».—*Ibid.*, T.II, p.272b16-21.

³ «Metaphorica motio, qua finis dicitur causare secundum veritatem, est primus amor finis ut passive pendens ab appetibili, non ut active elicited a voluntate».—*Ibid.*, p.278a23-27.

⁴ «Amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus. Acuti enim est dividendo ad intima rei devenire. Et similiter amatum penetrat amantem ad interiora ejus perveniens. Et propter hoc amor dicitur quod amor vulnerat, et quod transfigit jecur».—*In III Sent.*, d.27, q.1, a.1, n.25.

⁵ «Quia vero nihil a se recedit nisi soluto eo quod intra seipsum continebatur, sicut res naturalis non amittit formam nisi solutis dispositionibus quibus forma in materia retinebatur, ideo oportet quod ab amante terminatio illa qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur. Et propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis non continetur; et contraria dispositio dicitur cordis duritia».—*Ibid.*, n.27.

«Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivae virtutis ad objectum».—*Ia IIae*, q.28, a.5.

Comme on le voit, il s'exerce sur les facultés affectives, de la part de leurs objets, une véritable attraction ou modification (*immutatio*)¹, qui tient de la passion prédicamentale, et qui n'existe pas dans les facultés appréhensives.

IV. TROISIÈME MOTIF: L'APPÉTIT SUBIT UNE CERTAINE DÉFAITE OU CONTRARIÉTÉ DE LA PART DE SON OBJET

Le troisième motif qui nous permet d'affirmer que la partie affective est plus passive, c'est que cette dernière est comme vaincue par son objet et qu'elle subit, en ce sens, une certaine défaite ou contrariété de la part de ce dernier. Toute passion au sens propre, comme nous le savons, comporte une victoire de l'agent sur le patient: celui-ci est comme emporté au dehors de ses limites propres vers les limites de l'agent.

Sans doute, comme nous l'avons démontré plus haut, il n'y a pas de passion prédicamentale dans les opérations de l'âme, mais il existe cependant une similitude de cette passion dans l'opération de la faculté affective. En effet, cette dernière, comme nous venons de le voir, est comme attirée vers la chose elle-même, telle qu'elle existe dans la réalité: voilà pourquoi Aristote a pu dire que le bien et le mal, qui sont atteints par la puissance affective, sont dans les choses².

La puissance appréhensive, au contraire, n'est pas entraînée vers l'objet lui-même; elle l'entraîne plutôt à elle. Cet objet est alors attiré selon un mode d'être propre à la faculté qui se l'assimile, c'est-à-dire selon un mode d'être intentionnel: voilà pourquoi le Philosophe a pu dire que le vrai et le faux, qui sont atteints par la faculté appréhensive, ne sont pas dans les choses mais dans la faculté³.

Donc, comme nous l'avons démontré, l'affectivité reçoit de la part du bien qui pénètre, de quelque façon, en elle, une certaine modification (*immutatio*). Par la pression qu'exerce sur elle son objet, elle quitte son indifférence première pour tendre vers ce dernier. Elle a reçu ce que nous pourrions appeler une blessure de la part du bien qui lui a été présenté; elle en est devenue en quelque sorte l'esclave, au point qu'elle ne cherche plus qu'à tendre vers lui et à s'unir à lui. L'appétit subit donc, de la part de son objet, une certaine défaite ou contrariété, qui ressemble beaucoup à celle qui caractérise l'altération ou passion au sens propre. La partie

¹ «Prima ergo *immutatio* appetitus ab appetibili vocatur amor».—*Ia IIae*, q.26, a.2, c.

«Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, inquantum scilicet homo aliquo modo dispositus per passionem iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem *immutatio* hominis per passionem duobus modis contingit».—*Ibid.*, q.10, a.3, c.

² «Bonum et malum, quae sunt objecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus».—*Ibid.*, q.22, a.2, c.

³ «Verum et falsum, quae ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente».—*Ibid.*, q.22, a.2.

appréhensive, au contraire, remporte plutôt une victoire sur l'objet qu'elle atteint. Elle s'en empare, se l'assimile, et le fait servir à son propre perfectionnement.

Ajoutons, de plus, qu'en toute opération appréhensive, il y a délectation. L'homme, en effet, connaît avec plaisir non seulement les bonnes choses, mais aussi les mauvaises, parce que là encore il a la joie de connaître¹. Dans l'opération de l'affectivité, au contraire, il y a délectation ou tristesse². L'homme, en effet, se réjouit ou s'attriste selon qu'il est comblé de biens ou de maux³. En l'affectivité se réalise donc davantage une certaine contrariété semblable à celle que l'on retrouve dans l'altération ou passion au sens propre. Il est donc permis, pour ce troisième motif, d'affirmer que la notion de passion se réalise davantage dans la partie affective de l'âme.

V. CONCLUSION

Les trois éléments caractéristiques de la passion au sens propre se réalisent donc davantage dans la partie affective de l'âme. En effet, les facultés affectives sont moins immatérielles et donc aussi plus potentielles que les facultés de connaissance; ensuite, l'appétit subit de la part de son objet une certaine modification qui tient aussi de la passion au sens propre; enfin, la partie affective éprouve de la part de son objet une certaine défaite ou contrariété, qui ressemble beaucoup à celle qui caractérise la passion au sens propre.

Il est donc bien vrai que la passion, ou encore le mouvement, qui lui est entitativement identique, se réalisent davantage dans les facultés affectives. Et comme l'opération suit la nature de l'être, ces facultés seront, en conséquence, les plus propres à causer, par leurs actes, des transmutations corporelles correspondantes ou passions au sens propre. Il est tout naturel, en effet, qu'une faculté qui dit passion ou mouvement engendre aussi par ses actes, de la passion et du mouvement là où s'exerce son influence. L'affectivité sera donc plus génératrice de l'altération physique que la connaissance, qui dit contemplation et repos.

PIERRE-PAUL MONGEAU.

¹ «Homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, in quantum intelligit. Ipsum enim intelligere mala bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet».—*De Ver.*, q.26, a.3, ad 6.

² «Quia movetur affectus a re secundum proprietatem rei quam res habet in se ipsa, ideo per hunc modum contingit quod res habeat contrarietatem et convenientiam ad animam... Ideo in operatione autem affectivae est delectatio et tristitia».—*In III Sent.*, dist.15, q.2, a.1, n.75.

³ «Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animae esse, communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat».—*De Ver.*, q.26, a.3, ad 6.

La personne de Marie dans le culte de l'Église et la définibilité de l'Assomption *

On sait le rôle que joue la notion de *suppositio* dans le Traité de la Trinité. La doctrine de l'Assomption de Marie donne lieu, elle aussi, à une application de cette notion. Je voudrais montrer, en particulier, la différence entre la proposition: «Marie est la Mère de Dieu», et cette autre: «Saint Pierre est un apôtre du Christ». Tandis que dans cette dernière proposition, la substance du nom de Pierre n'est qu'un objet intentionnel, dans la première, la substance du nom de Marie n'est autre que la personne physique de la Vierge. Peut-être cette distinction contribuera-t-elle à orienter le problème de la définibilité de l'Assomption: la foi constante de l'Église — telle qu'exprimée dans le culte — n'a-t-elle pas pour objet la *présente* maternité de Marie comme la *présente* filiation de Jésus? En effet, si, depuis le commencement, l'Église invoque la Mère de Dieu dans sa personne non pas simplement par allusion à son existence personnelle du passé ou de l'avenir, ni seulement parce que nous la connaissons mieux par les noms qu'elle portait ici-bas, mais parce qu'elle entend que la personne de la Vierge *existe*, voilà ce qui pourrait répondre au problème du silence des premiers siècles de l'ère chrétienne.

* * *

Dans son *Perihermeneias*, Aristote fait remarquer que de la proposition: «Homère est poète», on ne peut passer à l'affirmation: «Homère existe». En effet, dans la proposition: «Homère est poète», le «est» n'est pas affirmé d'Homère par soi, mais seulement par accident; cette affirmation de «est» exprime uniquement qu'Homère est poète et nullement qu'il *est*, qu'il existe, au sens absolu¹.

Homère n'existe pas. Il a existé. Par conséquent, dans la proposition en cause, le nom d'«Homère» ne pourrait s'entendre de la personne d'Homère sans contradiction: eu égard à la copule «est», cette personne n'est pas dans la réalité. Néanmoins, pour que la proposition: «Homère est poète» soit vraie, il faut bien que le nom d'«Homère» tienne lieu d'un sujet dont on peut vérifier l'acception de ce nom — il faut une «suppositio». Or, l'Homère auquel nous substituons le nom d'«Homère» dans la proposition: «Homère est poète», ne peut pas être l'Homère qui a existé dans la réalité mais qui n'existe plus, puisque celui-ci ne correspond pas au temps de la copule «est». Qui est donc cet Homère? où est celui dont on peut

* Communication présentée aux Journées de la Société canadienne des Études mariales, à Ottawa, le 19 février 1949. Elle est le développement d'une note qui parut dans le *Laval théologique et philosophique*, 1947, Vol.III, n.2, pp.303-304.

¹ ARISTOTE, *Perihermeneias*, c.11, 20b20.

vérifier l'acception du nom d'«Homère» dans cette proposition? quel est celui auquel nous imposons ce nom? quelle est la substance du nom d'«Homère» dans la proposition: «Homère est poète»? — Peut-être préférerait-on régler la question en accordant sans tarder qu'«Homère *était* poète»! Le compromis serait trop facile. Outre qu'il existe de telles propositions, la fin que nous nous proposons en demande l'analyse. En effet, lorsque nous disons: «Marie est Mère de Dieu», à qui ce nom de «Marie» est-il imposé? Le cas est-il en tout point semblable à celui d'Homère?

Revenons donc à l'exemple d'Aristote. Quelle est la substance du nom d'«Homère»? Cette expression «substance du nom» est de saint Thomas: «In quolibet nomine est duo considerare: scilicet *id a quo* imponitur nomen, quod dicitur *qualitas* nominis; et *id cui* imponitur, quod dicitur *substantia* nominis. Et nomen, proprie loquendo, dicitur *significare* formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen; dicitur vero *supponere* pro eo cui imponitur»¹.

Quel est donc celui auquel nous imposons le nom d'«Homère» dans la proposition: «Homère est poète»? C'est Cajétan qui répond à la question, dans son commentaire du *Perihermeneias*, à l'endroit cité: «Aristoteles [adducit] illud genus enunciationum, in quo altera pars conjuncti est *aliquid pertinens ad actum animae*. Loquimur enim modo de Homero vivente in poematibus suis *in mentibus* hominum»². En d'autres termes, la substance du nom d'«Homère», c'est-à-dire l'être auquel nous l'imposons dans la proposition: «Homère est poète», n'a qu'une existence intentionnelle: l'intelligence se rend présent d'une manière intentionnelle un sujet qui n'a, actuellement, qu'une existence d'objet. Entitativement, Homère n'existe pas, car sa personne n'existe plus. Sans la fiction, sans cette existence d'Homère «in mentibus hominum», la proposition: «Homère est poète» serait purement et simplement fausse — il n'y aurait pas de *suppositio*. Et c'est parce que nous ne pouvons passer de l'existence intentionnelle à l'existence réelle que, de la proposition: «Homère est poète», on ne peut conclure: «Homère existe».

Sans doute que cette existence intentionnelle a un fondement dans la réalité, mais cette réalité appartient au passé. Il est vrai de dire: «Homère est poète», puisque Homère a existé et qu'il était poète. C'est précisément la substance du nom d'«Homère» dans la proposition: «Homère *était* poète», qui est le fondement de la substance du même nom dans: «Homère *est* poète».

On pourrait objecter qu'il n'est pas tout à fait vrai de dire qu'«Homère n'existe pas», puisque au moins la partie principale du poète existe toujours, à savoir son âme immortelle, qui subsiste par elle-même. Il reste, cependant, que l'âme d'Homère n'est pas Homère. Homère est le nom de la personne, tandis que l'âme n'est pas la personne. Aucun attribut de la personne, qui est le tout complet, ne peut convenir à ce qui n'est qu'une

¹ S. THOMAS, *In III Sententiarum*, dist.6, q.1, a.3.

² CAJÉTAN, *In II Perihermeneias*, lect.7 (ed. LEON), n.7.

partie — quand même celle-ci serait la principale et qu'elle pourrait subsister par elle-même. Bien que l'âme soit immortelle, il ne s'ensuit donc pas que l'homme soit immortel. Que l'âme d'Homère existe, il ne s'ensuit pas qu'Homère existe. «Anima... cum sit pars corporis hominis, non est totus homo, et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen ego vel quilibet homo»¹. Bien que l'âme raisonnable puisse subsister par elle-même, c'est seulement «quantum ad aliquid [quod] potest dici *hoc aliquid*... Substantia vero composita est, quae est *hoc aliquid*. Dicitur enim esse *hoc aliquid*, idest aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie;... Sed quia [anima rationalis] non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit *hoc aliquid*»². Aussi bien, comme la personne se dit seulement de la nature complète, l'âme n'est-elle pas la personne. «... Non quaelibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae»³. Puisque seule l'âme d'Homère existe, on ne peut parler à son sujet ni de substance première (*hic homo*), ni de substance seconde (*homo*); ni de *vivant*, ni de *ce vivant*. «Anima vivit, sed non est animal, neque vivens, neque corpus, neque substantia». Ces termes, en effet, signifient le tout⁴. C'est grâce à une fiction que, dans une proposition où le verbe est au temps présent, nous pouvons parler d'une personne dont l'âme seule existe: la personne qui est la substance du nom ne peut avoir qu'une existence intentionnelle.

On se rappellera la difficulté que saint Thomas formulait dans la *IIa IIae*, q.83, a.11, où l'on demande: «Utrum sancti qui sunt in patria orent pro nobis». La cinquième difficulté se lit comme suit: «Anima

¹ S. THOMAS, *In I ad Corinthios*, c.15, lect.2

² S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.1 (ed. PIROTTA), n.215.—«...*Hoc aliquid* potest accipi dupliciter: uno modo, pro quocumque subsistente; alio modo, pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis, et formae materialis: secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*».—S. THOMAS, *Ia*, q.75, a.2, ad 1.

³ *Ia*, q.75, a.4, ad 2.—«...Quia ratio partis contrariatur rationi personae,... ideo anima separata non potest dici persona; quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars».—*In III Sent.*, dist.5, q.3, a.2.—«...Persona [dicit] aliquid subjectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens, ut subsistentia».—S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Potentia*, q.9, a.2, ad 8.—«Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae,... Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, haec ossa, et hanc animam quae sunt principia individuante hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae in communi, sunt tamen de significatione personae humanae».—*Ia*, q.29, a.4, c.

⁴ «...In Epistola Synodali Cyrilli dicitur: Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne, anathema sit. Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis quod per mortem desinat esse homo vel animal: mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animae, quae complet rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est».—*IIa*, q.50, a.4, c.

Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orarent quamdiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus. Cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant».

L'âme de Pierre n'est point Pierre; Pierre n'existe pas — ni au ciel ni sur terre. C'est l'âme de l'apôtre qui prie pour nous. On l'admettra volontiers, puisque Pierre n'est pas ressuscité. S'ensuit-il que nous ne devrions pas invoquer l'apôtre pour qu'il prie pour nous, mais son âme? Certainement non, pour la bonne raison que l'Église fait le contraire. Et la réponse de saint Thomas consistera à montrer pourquoi l'Église invoque la personne de Pierre et non pas son âme, bien que seule cette dernière existe. «Ad quantum dicendum quod quia *sancti viventes meruerunt* ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam *nobis magis innotescunt*. Et iterum propter *fidem resurrectionis* insinuandam: sicut legitur Exod. 3 (v.6): 'Ego sum Deus Abraham', etc. Voilà les raisons qui nous font comprendre la coutume de l'Église, et chacune de ces raisons vaut par elle-même.

Remarquons toutefois que dans la proposition: «Pierre est au ciel», la substance du nom de «Pierre» n'est pas la personne de Pierre qui a existé; tout comme dans le cas d'«Homère est poète», la substance du nom est un être intentionnel fondé sur la personne de Pierre qui a existé dans le passé et qui, alors qu'il était «sanctus vivens», a mérité de pouvoir prier pour nous. En même temps — puisque l'objet propre de l'intelligence humaine n'est autre chose que la «quidditas seu natura in materia corporali existens»¹ — les bienheureux nous sont aussi mieux proportionnés quand nous pouvons les appeler par le nom de leur personne. Mais, encore une fois, tout comme dans l'exemple «Pierre est au ciel», la substance de ce nom est seulement un être intentionnel. Et il en est de même lorsque nous employons leur nom pour faire allusion à la résurrection future: la personne ressuscitée n'est qu'un fondement éloigné de la substance de ce nom. La personne rénovée de Pierre n'existe pas.

Voilà donc les raisons que l'on peut donner à celui qui demande pourquoi nous invoquons les saints dans leur personne alors qu'en vérité cette personne n'existe pas. Or, si la proposition catégorique: «Saint Pierre n'existe pas», peut heurter de prime abord et demande des précisions, les fidèles en accepteront aisément l'explication. On ne veut pas dire en effet que saint Pierre n'a pas existé, ni qu'il n'existera pas, mais que, dans le présent, son âme seule existe. La proposition: «Saint Pierre est un apôtre du Christ» est vraie. Mais, parce que le nom de «Pierre» tient lieu seulement d'une existence intentionnelle, et non pas de la personne elle-même de Pierre, on ne peut pas passer à l'affirmation: «Pierre existe».

En est-il de même dans le cas de la proposition: «Marie est la Mère de Dieu»? Certainement pas. En effet, l'affirmation: «Marie existe», elle aussi est vraie. Mais, à la différence de la première assertion, celle-ci

¹ Ia, q.84, a.7, c.

est vraie parce que Marie existe *dans le présent* selon sa substance complète. Cette dernière vérité se distingue de la première, car elle affirme l'*existence physique*, actuelle, présente, de la personne comme personne. Par conséquent, même dans la première proposition où l'on affirme que «Marie est la Mère de Dieu», il n'est pas besoin de justifier la *suppositio* du nom de «Marie» par «aliquid pertinens ad actum animae» — comme si sa personne n'avait dans le présent qu'une existence d'objet. En d'autres termes, lorsque nous parlons de la Sainte Vierge, nous parlons d'une personne qui existe; en invoquant la Mère du Christ, nous nous adressons à une personne qui *est*, actuellement, la génératrice de Dieu, et non pas seulement à l'âme d'une personne qui *était* la Mère de Dieu — à l'âme d'une personne dont on ne pourrait pas dire qu'elle existe¹.

Si l'âme de la Sainte Vierge n'était pas actuellement unie à son corps, nous devrions, dans les propositions où le verbe «est» est affirmé par soi et non par accident, nous en tenir aux attributs de l'âme séparée; nous ne pourrions lui attribuer aucun des prédicats de la personne. Si la personne n'était pas ressuscitée, il serait faux de dire que «La Mère de Dieu existe», «La Mère de Dieu existe au ciel», qu'«elle» est avec le Christ, qu'«elle» intercède pour nous. Pour que la substance du nom demeurât dans ces propositions un sujet entitatif, il faudrait dire: «L'âme de celle qui était, est au ciel»; «L'âme de celle qui était la Mère de Dieu est avec celui qui était son Fils»; «L'âme de celle qui était la Sainte Vierge intercède pour nous»; «L'âme de celle qui fut co-rédemptrice, existe».

L'âme de Marie, s'adressant au Christ pour nous, ne pourrait pas l'appeler «Mon Fils». Nous ne pourrions pas dire que notre Mère, Notre-Dame, notre Reine, existe au ciel. En priant: «Je vous salue, Marie», la substance de ce nom de «Marie» ne serait pas la personne elle-même de la Vierge. Alors que nous la supplions de prier pour nous à l'heure de notre mort, la mort n'aurait pas encore été vaincue en elle.

S'il n'existait que l'âme séparée de Marie, non seulement sa béatitude serait incomplète, mais elle ne serait pas non plus un principe vraiment universel: puisqu'elle-même n'aurait pas en acte la perfection vers laquelle elle doit nous conduire. Son âme serait bienheureuse, mais la Vierge, la Mère de Dieu ne serait pas bienheureuse. La *suppositio* des noms de sa personne ne serait pas différente de celle qu'il faut entendre dans le cas des autres saints. Nous invoquerions la Sainte Vierge du nom de sa personne parce que, de son vivant, elle avait mérité de pouvoir prier pour nous; parce que sous les noms qui étaient siens sur la terre, «nobis magis innotescit»; et encore pour faire allusion à la résurrection future.

Nous disions que si la Mère de Dieu n'existait pas dans le présent, s'il n'existait que son âme bienheureuse, elle ne pourrait pas appeler le Christ

¹ Au cours de la discussion qui suivit la lecture de cette communication, le R. P. JOSEPH-MARIE PARENT, O.P. citait, à l'appui, l'oraison de la messe de la Sainte Vierge pendant l'Avent: «Deus, qui de Beatae Mariae Virginis utero Verbum tuum, Angelo nuntiante, carnem suscipere voluisti: praesta supplicibus tuis; ut, qui vere eam Genetricem Dei credimus, ejus apud te intercessionibus adjuvemur».

«Mon Fils». En effet, la personne du Christ n'est Fils de Marie qu'en raison de sa filiation temporelle dont le terme n'est autre que la personne de la Mère. Par conséquent, si la Mère n'existait pas, cette filiation n'aurait pas non plus de vérité dans le présent. Il est vrai que dans le Christ la relation de filiation temporelle n'est qu'une relation de raison¹. Cependant, la vérité présente de cette relation n'en suppose pas moins l'existence actuelle de son terme et de la relation réelle de maternité dans la personne de la Vierge. La personne divine qui — en raison de sa naissance réelle et de la nature réelle qu'elle a reçue de sa Mère — est réellement Fils de la Vierge², ne serait pas telle dans le présent. Il serait faux de dire: «Le Fils de Marie existe», «Le Fils de l'homme existe», puisque, dans la mort de la Vierge, la filiation est supprimée.

Une objection, formulée en vue d'affirmer la réalité de la filiation temporelle du Christ, renferme l'hypothèse que voici: «Supposito quod Beata Virgo ante Christi mortem mortua fuisset, corrupta esset filiatio *qua filius matris dicebatur*...»³ À cette difficulté saint Thomas répond: «quod respectus relationis dependet ex termino ad quem aliquid refertur; et ideo, *destructo termino, respectus aufertur*; sed tamen filiatio realis ad Patrem remanet in Christo, etiam supposita morte matris». Par conséquent, si la Mère de Dieu — le terme de la relation de filiation — n'était pas ressuscitée, la filiation en raison de laquelle le Christ est appelé son Fils ne serait pas vraie dans le présent; la substance du nom dans la proposition: «Le Christ est le Fils de Marie», ne pourrait pas être la personne elle-même du Christ.

Quant aux relations réelles à la nature complète de la Vierge et qui sont subjectées, non pas dans la personne, mais dans la nature humaine du Christ, il est clair qu'elles n'existeraient pas si leur terme n'était pas donné dans le présent. Aussi, la relation d'«origination» dans le corps du Christ à la Vierge Mère n'existerait pas⁴. On ne pourrait pas dire: «La relation de similitude du Christ à sa mère existe». Aussi bien est-ce de la Vierge Marie et d'elle seule que le Christ tient sa «similitudo speciei»⁵. Bref, dans aucun des cas où la dénomination suppose l'existence du sujet et du

¹ *IIIa*, q.35, a.5.

² «Sicut enim Deus est realiter Dominus propter realem potentiam qua continet creaturam, sic realiter est filius Virginis propter realem naturam quam accepit a matre».—S. THOMAS, *Quaestiones quodlibetales*, I, q.2, a.2, c.—«...Dicitur Christus realiter filius Virginis propter realem nativitatem».—*Ibid.*, IX, q.2, a.4, ad 1.

³ *Ibid.*, obj.2.

⁴ Après avoir montré que la filiation temporelle du Christ n'est qu'une relation de raison, SAINT THOMAS ajoute: «Nihil tamen prohibet aliquas reales relationes inesse Christo ad Virginem, sicut cum dicimus: Corpus Christi est originatum ex Virgine...» —*Quaest. quodl.*, IX, q.2, a.4, c.—CAJÉTAN, dans son commentaire sur la *IIIa Pars*, q.35, a.5, où SAINT THOMAS expose la même doctrine, ajoute: «Cum quibus tamen tene quod Christus refertur ad matrem reali relatione causati ad causam; et similis ad simile; et sic de aliis relationibus realibus quae non immediate sunt in supposito subjective».—(Ed. LEON.), n.16.

⁵ «...Christus conceptus est de Maria Virgine materiam ministrante in similitudinem speciei; et ideo dicitur filius ejus. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de Spiritu Sancto sicut de activo principio; non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo: et ideo Christus non dicitur filius Spiritus Sancti».—*IIIa*, q.32, a.3, ad 1.

terme de la relation, on ne pourrait affirmer l'existence du «relatif» comme tel. Dès lors qu'il s'agit de relations réelles, il faudrait dire qu'il y a, actuellement, dans le Christ de véritables privations à l'endroit de sa Mère alors qu'Il est dans la gloire parfaite. Aucun des noms qui ne peuvent appartenir au Christ qu'en raison de son rapport à la Vierge ne pourrait avoir comme substance le Christ glorifié qui est établi *supra omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro*. (Ad Ephes., I, 21) *Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen*. (Ad Philipp., II, 9)

Jésus serait-il maintenant glorifié et son nom exalté au-dessus de tout nom, si les noms concrets dont la vérité présente dépend de l'existence des relations à la personne ou à la nature complète de sa Mère, ne pouvaient lui convenir que par le truchement d'une fiction? si la substance de ces noms n'était pas la personne ou la nature humaine du Christ exalté? La piété du Fils serait-elle maintenant parfaitement exercée à l'endroit de l'unique principe temporel de son Incarnation — principe avec lequel il est la Sagesse ordonnée depuis le commencement et Premier Prédestiné — si ce principe n'existait pas dans le présent selon son être même de Mère?¹ Car la génération relève de la puissance végétative qui est inséparable de la corporéité.

Manifestement, il ne nous appartient pas d'affirmer que la *suppositio* de ces noms du Fils et de la Mère que nous rencontrons dans les Saintes Écritures et dans le culte des fidèles, est déterminément telle. Mais nous pouvons au moins poser la question et indiquer par là une matière où pourrait se trouver un point d'appui à une déclaration par le Magistère suprême de l'Église. Voilà qui répondrait en même temps au problème du silence apparent des premiers siècles de l'ère chrétienne sur l'Assomption de la Vierge.

On pourrait objecter que nous faisons trop de cas d'une subtilité de langage qui accorde aux différences de temps (passé, présent, avenir) un rôle si important; l'essentiel, semble-t-il, est de croire que toutes ces choses seront vérifiées dans l'avenir — savoir, à la fin des temps. Mais voilà qui nous paraît contraire à la pensée et à l'intention des fidèles qui, en disant «Mère de Dieu», «Mère du Christ glorieux» ne doutent pas que cette mère ne soit une personne qui *existe* dans le présent. Ils abhorreraient l'idée que celle qui a donné naissance au Christ ressuscité n'est pas actuellement une personne et une mère. Le Fils de l'homme ne nous aurait pas donné sa Mère pour, et dans, notre vie présente. La maternité spirituelle de Marie envers nous, inséparable de sa maternité physique envers le Christ, ne serait pas vraie du présent.

¹ L'Assomption elle-même serait diminuée si elle n'avait été précédée de la mort. Nous pouvons dire à cet égard que la Sainte Vierge est morte afin que l'Assomption fût plus parfaite et plus universelle. En effet, étant morte, son Assomption l'atteint dans sa personne renouvelée — rénovation par conséquent plus profonde. Bien que la personne soit la même, elle est néanmoins une personne renouvelée: la rénovation peut se dire de la personne elle-même. Et ainsi s'établit la «Civitas Nova» d'une manière plus universelle, et elle appartient par là même plus radicalement à l'ordre de réparation. — Voir, sur ce sujet, JOSEPH-MARIE PARENT, O.P., *La Sainte Vierge est-elle morte?* dans la collection d'études, *Vers le dogme de l'Assomption*, Montréal, Fides, 1948, pp.277-292.

Voilà donc qui heurterait profondément le sens des fidèles. Si nous ne pouvons dire que cette croyance est un acte explicite de foi théologale, nous devons du moins reconnaître que l'acte de foi n'est pas indifférent au temps: le passé, le présent et l'avenir ne s'y ramènent pas à des différences accidentelles. Comme dit saint Thomas à propos de la Résurrection du Christ, l'acte de foi ne porte pas sur la Résurrection abstraction faite du présent, du passé, ou de l'avenir. Dans un article qui demande: «*Utrum una sit fides modernorum et antiquorum*», nous lisons: «*Dicunt enim, [quidam] quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi; sed hoc est quasi accidentale, ut credat eam esse vel fuisse. Sed hoc falsum apparet: quia, cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico, Credo resurrectionem; oportet intelligi aliquam compositionem; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adjungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III de Anima (comm.22, et seq.); ut sit sensus, Credo resurrectionem, idest Credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse*»¹. Donc, si je ne croyais pas que le Christ *est* ressuscité, si je refusais mon adhésion à la différence de temps, je ne croirais pas à la Résurrection selon qu'elle est objet de foi.

Cette distinction nous paraît d'une importance primordiale pour la question de l'Assomption. Que les fidèles croient que la Sainte Vierge, que la Mère de Dieu, existe; qu'elle a existé ou qu'elle existera, cela ne serait pas indifférent au point de vue de la foi. Or, n'est-il pas vrai que non seulement l'Église a confessé la maternité divine de la Vierge, mais que le culte des fidèles s'étend jusqu'à la vie présente de la Mère de Dieu comme personne?

Voilà pourquoi nous croyons bien fondé ce vœu que forment les croyants pour une confirmation solennelle de l'Assomption comme dogme de foi. Encore une fois, il appartient au Magistère de l'Église de déclarer quelle est la substance des noms du Christ dans ses rapports avec la Vierge, et quelle était la substance des noms de Marie dans la tradition. C'est alors que nous saurions, d'une certitude divine, que l'Assomption était définissable comme dogme de foi.

Mais déjà nous disons avec une confiance très grande et une parfaite rigueur: Non seulement la Sainte Vierge est-elle la Mère du Fils de Dieu, mais la Mère du Fils de Dieu *existe*.

CHARLES DE KONINCK.

¹ Et voici la suite du texte: «*Et ideo dicendum est, quod objectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam; et sic proprie habet rationem objecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem: vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est objectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quæ refertur ad nos et ad antiquos: et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una*».—*Quæstiones disputatæ de Veritate*, q.14, a.12, c.

Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel

Beaucoup de choses ont été écrites sur la connaissance humaine, et néanmoins, nous osons revenir sur le même sujet. Nous le faisons pour toucher à un problème bien particulier, celui de la connaissance intellectuelle que l'homme peut avoir du singulier matériel. L'intelligence humaine peut-elle connaître les choses particulières qui nous entourent et qui forment notre cosmos? Peut-elle les connaître distinctement? Telles sont les questions auxquelles nous nous sommes proposé de répondre.

I. NOTIONS PRÉREQUISES POUR L'INTELLIGENCE DE LA THÈSE

1. La nature de la connaissance humaine

a) *L'univers des anges*.—Il n'est pas inutile de dire un mot de l'univers angélique pour manifester, par voie de contraste, la place exacte qu'occupe l'homme parmi les êtres intellectuels. S'il est vrai de dire qu'il appartient à la sagesse d'ordonner les choses, *nam sapientis est alios ordinare*¹, ce sera à travers l'ordre qui se trouve dans l'univers tout entier qu'éclatera la véritable nature de l'intelligence humaine et sa capacité d'atteindre les choses. Saint Thomas nous enseigne que la créature spirituelle qu'est l'ange a toutes les perfections qui lui conviennent dès le premier instant de sa création. Elle possède tout ce qui concourt à former sa nature propre: même toutes ses idées grâce auxquelles l'ange connaît l'univers que le Créateur a décidé de créer, lui viennent directement de Dieu².

Il existe, comme bien l'on pense, une différence profonde entre les espèces infuses de l'ange et les espèces acquises de l'homme. L'ange, selon son degré de perfection, possède des espèces de moins en moins nombreuses, mais dans un petit nombre d'espèces, connaît plus de choses et les connaît mieux. Voici ce que saint Thomas enseigne à ce propos:

...Sic igitur, quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit³.

Similitudo vero intellectus substantiae separatae, quum sit universalis virtutis, quasi quaedam una et immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quae sunt principia materialia; ita quod per eam substantia separata non solum naturam generis et speciei, sed etiam individui, cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit, sit materialis; vel quod sint infinitae, secundum numerum individuorum.

1 S. THOMAS, *In XII libros Metaphysicorum*, Prooemium.

2 S. THOMAS, *Ia*, q.55, a.2, c.; q.56, a.2, c.

3 *Ia*, q.55, a.3, c.

Adhuc, Quod potest inferior virtus, potest et superior, sed eminentius. Unde virtus inferior operatur per multa, ubi virtus superior operatur per unum tantum; virtus enim quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur; unde videmus quod diversa genera sensibilibus, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata. Ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet intellectum¹.

Nous voyons d'après ces textes que la faculté de connaissance chez l'ange est plus unifiée, moins diffuse que chez l'homme. Celui-ci aura besoin d'une multiplicité de facultés de connaissance pour atteindre les choses et chaque faculté, à son tour, aura besoin d'une multiplicité de moyens de connaître, si bien que, pour chaque chose, il lui faudra une nouvelle espèce sensible ou intelligible selon le cas. «Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso...»².

À mesure que nous descendons dans la hiérarchie des intelligences, à mesure que nous nous éloignons de la perfection de la connaissance divine, l'objet s'éloigne et devient, pour ainsi dire, moins connu. Cette conclusion ressort des textes que nous venons de citer. Nous avons vu, en effet, que plus une intelligence angélique est supérieure, moins elle a d'espèces, mais mieux elle connaît l'objet, plus elle le pénètre; inversement moins l'intelligence angélique est parfaite, plus elle a d'espèces et moins elle pénètre les choses. Donc, en descendant l'échelle angélique les espèces se multiplient et l'objet s'éloigne de l'intelligence. Au terme de cette dégradation se trouve une intelligence qui n'a aucune espèce infuse, une intelligence qui est obligée de rechercher elle-même son propre objet; c'est le cas de l'homme³.

b) *La condition particulière de l'intelligence humaine.*—Si Dieu crée une intelligence inférieure à celle des anges, il faut que ce soit l'intelligence humaine, parmi toutes les intelligences la dernière et la plus infirme⁴.

Mais nous pouvons nous demander comment elle s'exerce en tant qu'intelligence. Comment pourra-t-elle connaître? La question a son importance quand nous songeons que saint Thomas enseigne qu'à l'encontre de l'ange, tout n'est pas donné à l'intelligence humaine dès le premier instant de sa création: en tant que faculté, elle est d'abord table rase et ne contient rien qui puisse lui permettre de connaître. Elle devra acquérir ses idées en partant de l'expérience, n'ayant aucune espèce infuse. Cela lui sera nécessaire, non pas parce que l'objet, son objet propre et proportionné, est un être morcelé et imparfait, mais avant tout et surtout à cause de sa propre faiblesse native. L'intelligence humaine, à cause de sa pauvreté, a besoin de l'expérience; c'est à partir des choses matérielles, des êtres les plus inférieurs, qu'elle doit acquérir toutes ses espèces intelligibles

¹ S. THOMAS, *Contra Gentes*, II, c.100; voir aussi, c.98 et *Ia*, q.57, a.2, c.

² *Contra Gentes*, II, c.98.

³ S. THOMAS, *In II Sententiarum*, dist.3, q.3, a.3.

⁴ *In III Sent.*, dist.31, q.2, a.4; *Ia*, q.76, a.5, c.

qui lui permettront de connaître. C'est donc dire qu'elle doit chercher son objet au dehors d'elle-même. Elle doit constater au dehors, dans les êtres très limités et imparfaits du monde de la matière, les «fragmentations» de vérités que constituent ces êtres en eux-mêmes et dans leurs relations mutuelles. À partir de ces faibles reflets de l'Unique Vérité, l'homme pourra alors s'élever par ses jugements et ses raisonnements jusqu'à la Vérité Suprême elle-même. La foi viendra compléter son trésor de vérité, lequel ne pourrait jamais être aussi riche sans ce secours de l'ordre surnaturel. L'homme, laissé à ses propres forces, ne pourrait jamais aspirer à si haut.

En sus, le monde matériel, à cause même des principes intrinsèques qui le composent, doit être considéré comme essentiellement imparfait. La matière première ne saurait aucunement être principe de perfection. Nous pouvons donc immédiatement inférer que le monde matériel doit être inférieur au point de vue être, et par suite au point de vue vérité, si tant est que l'être et le vrai soient convertibles. La vérité, par conséquent, qui se trouve dans notre cosmos est morcelée et ce morcellement atteint son maximum dans les principes mêmes de notre monde mobile, la matière et la forme, qui ne sont aucunement des êtres par soi. C'est donc dire que les êtres qui nous entourent sont si peu êtres et si peu vrais que l'intelligence humaine ne peut les atteindre qu'à l'aide des sens. Les sens, sous ce rapport, seront ordonnés aux choses en vue de l'intelligence.

c) *Dépendance de l'intelligence humaine de la matière.*—Saint Thomas enseigne, après Aristote, que l'âme humaine est une forme naturelle en ce sens que par elle-même elle ne peut être une espèce complète; elle doit informer un corps pour former avec lui une unité substantielle. Si l'âme, comme d'ailleurs toute forme naturelle, est supérieure à la matière et plus parfaite qu'elle, il reste vrai que le tout, composé de matière et de forme, est plus parfait que ses principes constitutifs, puisqu'il est plus complet¹. Or, en maints endroits de son œuvre, il nous rappelle que l'âme humaine est la forme du corps, que, par conséquent, nous ne devons jamais la concevoir dans son état naturel, à la façon des substances séparées². Mais puisque ce qui nous intéresse c'est moins l'âme elle-même que l'intelligence, sa propriété, c'est de cette dernière que nous allons surtout parler. Comment connaît-elle et comment saisit-elle les différents objets qu'elle peut atteindre?

Après avoir montré qu'il est naturel à l'âme humaine d'être unie au corps pour former avec lui une unité substantielle, saint Thomas enseigne, dans les *Quaestiones disputatae de Veritate*³, que la faculté intellectuelle doit se servir du corps pour entrer en possession de son objet propre. En d'autres termes, la matière devient pour la connaissance humaine une nécessité non seulement parce que l'intelligence requiert le corps pour atteindre son objet, mais aussi parce que toute connaissance doit lui venir des choses matérielles.

¹ *In III Sent.*, dist.5, q.3, a.2, ad 5.

² *Contra Gentes*, II, cc.58, 64, 65, 68, 69, 70; *In II de Anima*, lect.1; *Ia*, q.75, a.1, c.

³ Q.19, a.1; *Ia*, q.84, a.7, c.

L'intelligence humaine a donc besoin du corps pour acquérir son objet, pour que l'intellection puisse se réaliser. Cela devient manifeste si nous considérons la nature même de la connaissance humaine. Celle-ci, en effet, puisqu'elle est d'ordre spirituel, ne peut pas saisir directement les choses inférieures à elle; celles-ci ne peuvent agir sur elle immédiatement. Et pourtant elle ne peut pas faire son objet. Il faudra donc dans le connaissant quelque chose qui puisse subir cette influence, quelque chose qui permettra à l'intelligence humaine d'acquérir les espèces dont elle a besoin et qu'elle ne possède pas par infusion divine. La matière devient, par conséquent, nécessaire à l'homme pour qu'il puisse «intelliger», puisque par elle, il peut venir en contact avec les choses d'où il puisera l'intelligible, objet de son intelligence. La nécessité de l'expérience sensible dans la connaissance humaine est donc fondée en nature. La vie de notre intelligence suppose la connaissance sensible. Sans les sens qui sont comme immergés dans le flux des choses, la connaissance intellectuelle de l'homme est impossible.

Le sens profond de la définition de l'homme est maintenant plus clair que jamais. L'homme est un «animal raisonnable»; cela suppose qu'il possède la vie végétative et la vie sensitive comme condition nécessaire à la vie même de l'intelligence dont l'acte propre est le raisonnement. L'homme devient par le fait même en quelque sorte le résumé de tout le cosmos; toute la nature dans l'homme est comme ordonnée à la pensée et par celle-ci, à Dieu. L'intelligence humaine a besoin de la matière pour vivre et la matière elle-même est en fonction de la pensée. Nous pouvons donc inférer la nécessité des choses matérielles qui ne pensent pas, mais qui sont en vue de la pensée. L'univers en tant que cheminant vers cette vie non encore atteinte est appelé par saint Thomas «universus sub motu existens»¹.

L'homme, par conséquent, a besoin de la matière pour saisir son objet, l'intelligible: abandonnée à ses seules forces naturelles, l'intelligence humaine ne saurait faire face aux choses intelligibles en acte, et pourtant ces choses existent. Nous pouvons même dire que ces choses sont d'autant plus cachées à son regard qu'elles sont plus intelligibles en elles-mêmes. Dieu est souverainement intelligible, mais l'homme ne le perçoit aucunement par voie directe; aussi il le connaît bien imparfaitement. Un objet tellement obscur est nécessaire à l'intelligence humaine qu'elle doit en faire l'intelligibilité. C'est par sa propre lumière qu'elle voit. Elle est mesurée par les choses; elle est comme une lumière qui voit dans l'intime des choses sensibles pour en saisir la quiddité.

Mais si l'intelligence humaine a besoin de la matière pour acquérir les espèces intelligibles dont elle a besoin, elle en a besoin également en autant que toute connaissance intellectuelle humaine est accompagnée de phantasmes. Les espèces dont a besoin l'intelligence humaine sont des espèces représentant des natures qui existent dans des individus. Jean de Saint-Thomas résume la pensée de l'Aquinat quand il écrit:

¹ S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Potentia*, q.5, a.9, c.

Ad haec, cum species illae sint abstractae a singularibus materialibus, licet non repraesentent hoc aut illud determinate, sed in communi, tamen non possunt totaliter abstrahere a connotatione individuorum, quia natura illa sic abstracta similitudinem ad rem ut existentem in individuis habet... Et ita converti ad phantasma est necessarium in omni cognitione, in qua adumbratur aliquod esse rei sensibilis, quod in solis singularibus invenitur; singularia autem in sensibus repraesentantur...¹

En résumé, nous pouvons dire que l'intelligence la plus infime et imparfaite qui puisse se concevoir dans la création sera liée à un corps. C'est dire que l'être intelligent qu'est l'homme est nécessairement animal et corps, et cela en vue de la pensée. Il faut que l'essence même de l'homme soit composée de matière et de forme, de corps et d'esprit. Retenons comme conclusion que l'intelligence humaine suppose toute la nature corporelle qui forme notre cosmos dont l'homme lui-même se trouve comme le résumé. Si, d'une part, la matière s'oppose à la connaissance, d'autre part, elle devient nécessaire pour une connaissance particulière, celle de l'homme. «Intelligere dicitur esse actus conjuncti non per se, sed per accidens, in quantum scilicet ejus objectum, quod est phantasma, est in organo corporali»².

2. L'élaboration de l'universel

a) *Imperfection de l'intelligence humaine au point de vue de l'émanation.*—L'intelligence humaine sera donc engagée dans la matière qui, à son tour, sera tout ordonnée à l'intelligence humaine. Or, l'homme est composé d'âme et de corps, et ce corps lui-même sera, dans sa nature de corps humain, composé de parties hétérogènes nécessaires pour que l'âme puisse exercer son activité multiple, et ce sera grâce à ce corps que l'âme exercera son activité la plus noble, l'intellection. Il y aura donc chez l'homme tout un ensemble de puissances, de facultés, qui seront ordonnées à l'intelligence elle-même. Et, de nouveau ici, ce sera dans un but nettement finaliste que saint Thomas distinguera les différentes puissances organiques de l'homme. Appuyé sur ces principes, il arrive à distinguer les puissances externes et les puissances internes.

Saint Thomas manifeste par une autre voie, celle de l'émanation, la nécessité des puissances organiques chez les êtres inférieurs. Point n'est besoin de dire qu'il ne s'agit nullement ici de l'émanation des créatures de Dieu. Nous voulons parler uniquement de l'émanation qui se rencontre dans les êtres finis, et de ses degrés. Telle nature, en effet, tel mode d'émanation; et plus une nature est supérieure, plus ce qui émane d'elle lui est intime. «...Secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum»³.

S'agit-il d'êtres inanimés? Le terme de l'émanation sera complètement extérieur. Ils n'agissent que physiquement les uns sur les autres;

¹ JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus philosophicus*, T.III (ed. REISER), pp.332b17ss.

² S. THOMAS, *De Unitate Intellectus contra Averroistas*. Cf. NORMAND MARCOTTE, S.M., *The Knowability of Matter "secundum se,"* dans *Laval théologique et philosophique*, 1945, Vol.I, n.1, pp.102ss.

³ *Contra Gentes*, IV, c.11.

tel le feu, qui agit sur le corps auquel il communique sa forme. C'est l'émanation la plus imparfaite qui soit. S'agit-il, au contraire, d'êtres animés, ou plus précisément d'êtres doués de vie végétative, le mode d'émanation est déjà plus parfait; son terme est plus intime à l'être en question. Ils possèdent d'une façon intrinsèque le principe de leur mouvement en autant que le mouvement manifestatif de la vie vient de l'intérieur: les plantes, en effet, ne se meuvent-elles pas elles-mêmes? Mais l'émanation reste radicalement imparfaite. En effet, ce qui émane vient de l'intérieur, et finit par se détacher et se séparer de son principe. Ainsi, la semence se sépare de son principe générateur et finit par lui être quelque chose de complètement extrinsèque. Pour ce qui est des êtres de la vie sensitive, on peut croire, à première vue, que l'émanation est déjà parfaite. Car ce qui émane d'une faculté reste à l'intérieur de l'agent. Cela n'empêche pas qu'il se trouve une émanation plus parfaite chez l'être sensitif que chez le végétatif; que ce qui émane d'une faculté reste à l'intérieur de l'être, on doit le concéder; mais ce qu'il faut noter, c'est que l'émanation ne se consomme pas dans la même faculté. Il y a émanation, mais, comme dit saint Thomas:

Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio hujus vitae magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, quum emanatio semper fiat ex uno in alterum¹.

Il y a donc, selon saint Thomas lui-même, imperfection radicale dans la vie sensitive en raison de l'émanation elle-même. Le fruit d'une faculté passe, pour ainsi dire, à l'extérieur pour féconder et constituer en acte premier une nouvelle faculté et cela en raison même d'une certaine gradation, d'une certaine hiérarchie. Or, ce qui est d'un grand intérêt à noter ici, c'est que la nature de la vie sensitive comporte cette exigence parce qu'une faculté sensible ne saurait réfléchir sur elle-même. Saint Thomas en maints endroits de ses œuvres note cette impossibilité à cause précisément de la matière dont le sens a besoin et dont il ne saurait se passer sans détruire sa nature². La connaissance sensible reste donc imparfaite en raison même de son propre mode d'émanation.

Mais il y a plus. Saint Thomas indique que la connaissance sensible—et il ne parle que de celle-là en ce moment—implique passivité. Or, l'enseignement constant du Docteur Angélique sur ce point veut que la faculté sensible soit passive vis-à-vis son objet, sur le plan entitatif comme sur le plan intentionnel, quoique ce dernier soit le plus important, comme nous l'indique saint Thomas³. Nous voyons immédiatement notre dépendance des choses et le rôle de mesure qu'elles jouent par rapport à notre

¹ *Contra Genes*, IV, c.11.

² *In II Sent.*, dist.19, q.1, a.1; *In III Sent.*, dist. 23, q.1, a.2. ad 3.

³ *Ia*, q.79, a.2, c.; q.14, a.1, c. Voir aussi le commentaire de BANNES sur cette question: ... *Dubitatur ergo*.

connaissance. Les choses elles-mêmes vont nous renseigner sur la vérité qu'elles portent et c'est à partir d'elles que nous allons nous élever jusqu'à l'objet propre et proportionné de notre intelligence, voire jusqu'à la connaissance de Dieu lui-même¹.

Cette imperfection radicale de la connaissance humaine, toutefois, va se faire sentir même dans l'intelligence, dont le verbe émane d'une manière imparfaite et où un certain *pati* est engagé. Soumise à un objet extérieur pour obtenir son principe même de connaissance², l'intelligence humaine implique aussi imperfection dans son mode d'émanation; car, quoique dans l'acte même de connaissance, le connaissant soit le connu, l'intention conçue dans l'intelligence n'est ni l'intelligence ni la substance. Saint Thomas enseigne bien, en effet, que dans l'acte de connaître, l'homme exprime son verbe; mais ce verbe n'est aucunement son intellection. Jean de Saint-Thomas présente bien la doctrine du Maître en résumant ainsi sa pensée:

*Expressio productiva verbi seu dictio non est actio distincta ab ipso actu immanente intellectionis, sed ipsa intellectio est virtualiter actio productiva verbi; nec indiget intellectio alia actione, per quam producat, quia procedit per emanationem, neque alia actione, qua producat, quia ipsa virtualiter est productio*³.

*Intelligere et dicere differunt ut res et modus, intelligere autem et verbum differunt sicut res et res*⁴.

Quoiqu'une certaine unité entre le connaissant et le connu soit évidente, nous pouvons inférer de ces textes que nous n'allons pas jusqu'à y voir n'importe quelle identification: celle-ci se réalise à la limite seulement, i.e. en Dieu seul:

Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse...⁵.

*Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta; intelligendo enim se, intelligit omnia alia...relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta*⁶.

Aussi l'émanation de l'intelligence humaine est-elle radicalement imparfaite, en ce sens qu'elle est moins profonde que celle que nous trouvons déjà chez les anges, moins profonde que celle que nous pouvons soupçonner chez Dieu et que nous savons exister chez lui de par la foi qui nous l'enseigne. Il y a immanence dans notre connaissance, mais notre verbe mental n'est aucunement la splendeur de notre intelligence dans une unité de nature et de substance. Toutefois, l'émanation de notre connaissance intellectuelle est plus profonde que celle de la connaissance sensible: mais dans un cas comme dans l'autre, le principe d'émanation et le terme émané sont toujours distincts. Il y a émanation parfaite à la condition que le principe et le terme de l'émanation soient identiques: alors la procession et le terme sont complètement et parfaitement intérieurs. Dieu seul où

¹ *Rom.*, I, 20.

² *Contra Gentes*, II, c. 60; IV, c. 11.

³ *Curs. phil.*, T. III, p. 348a12; *Ia* q. 27, a. 1, c.; *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 5.

⁴ *Curs. phil.*, T. III, p. 349b15; *Ia* q. 34, a. 1, ad 3.

⁵ *Contra Gentes*, IV, c. 11; I, c. 45.

⁶ *Ibid.*, IV, c. 11; I, c. 49.

les trois Personnes Divines, Père, Fils et Saint-Esprit, se distinguent dans l'unité, en réalise la perfection : les Personnes Divines s'identifient par leur séparation¹.

Et cette émanation du verbe mental se mesure en quelque sorte de par les choses dont la connaissance elle-même dépend. Il y aura ainsi une relation intime entre notre connaissance intellectuelle et notre connaissance sensible, car l'une ne peut avoir lieu sans l'autre. Le terme émané dans notre intelligence plonge en quelque sorte des racines dans la connaissance sensible, puisque ce terme procède de l'intelligence et de l'espèce impressée comme d'un unique principe². Or, l'espèce impressée vient du dehors en autant qu'elle trouve son origine dans les facultés sensibles, voire dans la faculté la plus basse chez nous, le toucher, dernier critère de toute notre certitude humaine³. Saint Thomas va jusqu'à voir une proportion entre la perfection de l'intelligence humaine et celle du toucher⁴.

Il suit de ce que nous venons de dire que l'intelligence humaine est profondément enracinée dans la matière; elle suppose passivité, en autant qu'elle dépend des sens pour obtenir son objet propre; et si elle peut s'élever au-dessus de la matière, ce sera uniquement après avoir subi en quelque sorte son influence. Le corps sera toujours mêlé, jusqu'à un certain point, à l'activité propre de l'intellection humaine.

b) *Nécessité et rôle des sens dans la connaissance humaine.*—Parler du toucher comme le fait saint Thomas, c'est montrer jusqu'à quel point nous sommes rivés à l'expérience sensible. Si notre intelligence peut s'élever à la considération et à la contemplation des vérités les plus nobles, à la Vérité Unique qu'est Dieu, nous n'avons pas le droit d'oublier les origines très humbles de toute notre connaissance, de tout notre savoir. C'est à partir des choses les plus matérielles que nous nous élevons jusqu'aux choses les plus sublimes; la sagesse humaine trouve son point de départ, comme son pivot de certitude, dans les êtres qui sont si peu êtres qu'ils sont morcelés et multipliés et cela précisément pour qu'ils puissent être. L'homme est lié à eux dans sa vie tout entière⁵.

C'est dire, en somme, que les sens nous ont été donnés à la fois pour la conservation de l'individu et de l'espèce, et également pour le perfectionnement de la nature humaine dans ce qu'elle possède de plus noble,—l'intelligence et la volonté. Nous trouverons dans l'expérience des choses sensibles les premiers principes de notre connaissance intellectuelle, principes sur lesquels nous édifierons toute la science humaine.

Saint Thomas nous enseigne que, quoique la connaissance sensible, en tant que telle, soit l'objet connu en acte, elle revêt un caractère passif

¹ Ia, q.27, a.1, c.

² J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, pp.672a41, 679b39, 681a36, 707b31; T.III, p.102a35.

³ S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.19 (ed. PIROTTA), nn.482-483.

⁴ *Ibid.*, nn.484-485.

⁵ IIIa, q.11, a.2, c.

en ce sens qu'elle doit subir l'action de son objet¹. D'où nous pouvons inférer que la sensation sera la résultante de l'impression sensible de l'objet sur l'organe du sens. Le sens en acte est alors le sensible lui-même en acte². Il est manifeste qu'une telle connaissance, pour ce qui regarde les sens externes, n'est possible que si l'objet est présent. Mon œil, en effet, voit un oranger dans la mesure seulement où cet oranger est présent et vient en contact avec mon organe visuel. La sensation des sens externes durera aussi longtemps que nous subirons ou que nous subissons l'influence du sensible. Nous pouvons donc conclure que si les seuls sens externes existaient chez nous, nous n'aurions pas d'autre connaissance que celle qui suppose toujours la présence physique de l'objet. Notre connaissance resterait bien imparfaite, car, comme nous le dit saint Thomas, la connaissance sensible ne pénètre aucunement au sein de l'être; elle s'arrête, au contraire, au simple phénomène, à ce qui apparaît, à l'accident³. Mais notons que les sens ne saisissent pas l'accident dans sa nature⁴.

Toutefois, il faut bien le dire, cette connaissance des sens externes reste essentiellement obscure et très subjective. Il est vrai que la connaissance en tant que connaissance implique objectivité, mais dans la connaissance sensible des sens externes une réception physique est engagée dont il faut sans cesse se souvenir: l'objet doit influencer physiquement l'organe, sans quoi la connaissance dans cet ordre n'est plus possible⁵.

Nous nous rapprochons davantage de la réceptibilité de la matière et sous ce rapport nous quittons en quelque sorte la connaissance comme telle. À la limite seulement nous rejoignons la matière, mais alors la connaissance n'est plus. Voilà pourquoi il ne faut pas pousser trop loin la perfection de cette connaissance comme le voudraient les modernes⁶.

La connaissance sensible introduit, sans doute, dans la nature une perfection supérieure qui fait défaut au non-connaissant, mais cette connaissance reste radicalement imparfaite et lui prêter plus de perfection que sa nature le comporte, c'est la détruire.

Toutefois, le simple témoignage de notre conscience nous avertit que là ne s'arrête pas notre connaissance sensible, car nous nous souvenons de choses que nous avons vues; nous saisissons les choses absentes. Nous pouvons même fabriquer nos «châteaux en Espagne» en saisissant ces mêmes objets, mais dans une ordination que nous y mettons nous-mêmes. En d'autres termes, nous ne sommes pas liés à la présence de l'objet; nous pouvons en quelque sorte faire abstraction de cette existence et nous élever à une connaissance plus parfaite au sein même de la connaissance sensible. Dans cet ordre, saint Thomas distingue quatre facultés: le sens commun, l'imagination, l'estimative ou la cogitative et enfin la mémoire.

¹ *Ia*, q.78, a.3, c.

² *Ia*, q.17, a.2, ad 1; q.55, a.1, ad 2.

³ *Ia*, q.57, a.1, c.

⁴ *Ia*, q.78, a.3, c.

⁵ *Ibid.*

⁶ LESLIE J. WALKER, *Theories of Knowledge*, Longmans, Green and Co., N. Y. 1924, p.383.

Or, toute cette connaissance sensible est donnée par saint Thomas, à la suite d'Aristote, comme une condition «sine qua non» de la connaissance intellectuelle chez nous. En d'autres termes, le sens lui-même présente en une certaine façon l'universel à l'intelligence: *sensus est quodammodo etiam ipsius universalis*¹. Le secret de la continuité de notre connaissance tout entière et des rapports qui existent entre les deux ordres de connaissance chez l'homme est contenu dans cette formule de saint Thomas. Là éclate également le rôle fonctionnel de la connaissance sensible et l'importance qu'elle a, de fait, dans l'acquisition de l'universel, objet de notre intelligence.

Quand nous percevons quelque chose par nos sens externes, nous ne percevons que les accidents individuels. C'est dire que le sens ne saisit directement et *per se* que ce qui apparaît. Mais nous devons également dire que les sens saisissent d'une façon indirecte toutefois, secondaire et *per accidens*, la substance individuelle elle-même². Nous savons, en effet, que l'accident dans l'ordre naturel des choses ne peut exister par soi: sa nature exige la présence d'un sujet d'inhérence. C'est par là qu'il se définit. Or, c'est précisément ce sujet d'inhérence en tant qu'il est racine des accidents et qu'il rend raison d'eux, que nous appelons la substance prédicamentale.

Or, il n'existe dans la nature que des substances déterminées: la substance qui n'aurait pas sa détermination propre serait une contradiction. De plus, quoique l'universel tel qu'il est dans notre esprit, ou bien tel qu'il est en lui-même, ne doive pas être identifié avec le singulier, puisqu'il en fait abstraction, toutefois dans le monde concret ce même universel ne se distingue pas réellement du singulier; une simple distinction de raison s'introduit ici. En effet, Pierre est réellement homme et nous manifestons cela par la prédication d'identité³.

Il est donc vrai de dire que notre esprit peut considérer la nature, l'essence des substances, mais fondamentalement ces mêmes essences existent dans la nature elle-même, en ce sens que l'universel métaphysique, quoiqu'il se trouve dans notre esprit, est dans les choses: seul son mode d'être diffère. Dans un cas, son mode d'être est abstrait, tandis que dans l'autre il est comme enveloppé sous le manteau de la matière, du concret ou singulier, de l'existence dans le temps et l'espace.

Ajoutons que s'il n'en était pas ainsi, nous ne pourrions plus dire que l'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine est la quiddité des choses sensibles. L'objet de notre intelligence est dans le singulier. Les platoniciens ont fait erreur sur ce point en prétendant que c'était uniquement à l'occasion des choses sensibles que l'intelligence se mettait en communication avec son objet, les formes séparées. Saint Thomas lui-même, il est vrai, enseigne une doctrine semblable, mais pour ce qui con-

¹ S. THOMAS, *In II Posteriorum Analyticorum*, lect.20.

² *In I Post. Anal.*, lect.30; *In II*, lect.20.

³ S. THOMAS, *De Ente et Essentia*, c.3.

cerne les intelligences angéliques, qui, quoiqu'elles possèdent dès leur création toutes les espèces dont elles auront besoin, ne peuvent s'en servir, pour ce qui concerne les choses d'ici-bas, qu'en autant que ces mêmes choses existent¹. Notre intelligence, par contre, n'a pas d'idées innées, mais doit les acquérir à partir des choses dont elle dépend et par lesquelles elle est mesurée. Il résulte donc que tout en atteignant le singulier comme tel, l'accidentel, les apparences, le sens atteint également d'une certaine façon l'universel², car autrement nous détruirions la raison fonctionnelle du sens. Toutefois, il faut bien le dire: le sens n'atteint pas l'universel dans le concret sous sa raison même d'universel; il n'atteint pas l'universel formellement. Cependant, et il faut le remarquer: du moment que le singulier est présent à l'âme, l'universel lui aussi l'est d'une certaine façon, car, quoique les facultés de l'âme soient principes prochains d'opération, il reste vrai que l'âme elle-même en est le principe éloigné³.

L'universel, sous ce rapport, n'est pas encore connu par l'intelligence, car il n'est intelligible qu'en puissance. Ce n'est que lorsque l'intelligible sera en acte que l'intelligence pourra le saisir comme son propre objet et proportionné. Mais alors nous aurons fait abstraction du singulier comme tel⁴.

Nous voyons combien notre connaissance est soumise au sens, car si celui-ci n'appréhendait pas déjà l'universel d'une certaine façon tout en saisissant son objet propre et proportionné, le sensible comme tel, notre intelligence serait, pour ainsi dire, frustrée de son objet propre, la quiddité des choses sensibles. Il serait faux de dire que toute notre connaissance prend son origine dans les sens⁵. Le sens produit en quelque sorte l'universel, non pas d'une façon formelle et par mode de causalité efficiente,

¹ JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, T.IV, disp.22, a.2 (ed. VIVÈS), pp.805ss.

² *De Principio individuationis*, c.2, dans *Opuscula Omnia*, T.IV (ed. MANDONNET) p.193ss. Nous savons que l'authenticité de cet opuscule est contestée. Le PÈRE MANDONNET l'a classé parmi les écrits apocryphes pour des raisons qu'on ne peut ignorer. Même le style paraît assez différent de celui de SAINT THOMAS. Cependant, MGR GRABMANN tient cet opuscule pour authentique. Quoiqu'il en soit, même le PÈRE MANDONNET reconnaît que «les opuscules en question sont de doctrine thomiste et même parfois de doctrine ultra-thomiste, parce qu'ils ont la préoccupation visible de concorder, ou d'unifier certaines doctrines divergentes de saint Thomas, ce en quoi ils dépassent la pensée du maître, mais ils n'en sont pas moins, pour le fond, ou le principal dans la ligne doctrinale de saint Thomas».—P. MANDONNET, *Opuscula Omnia*, Paris, Lethielleux, 1927, T.I, Introduction, p.XLIII). Ajoutons cependant que ces opuscules sont de valeur très inégale. CAJÉTAN, par exemple, rejetait l'authenticité du *De Natura generis*, non seulement pour des raisons de style, mais à cause de la doctrine: «...Tractatum illum forte numquam vidit sanctus Thomas. Stylus enim ejus non est; et multa ibi sunt, quae doctrinae ejus non consonant». (*De Subjecto naturalis philosophiae*, Québec, ed. LAVAL, 1939, p.20a9). Il nous semble qu'on ne pourrait en dire autant du *De Principio individuationis*. Pour les points qui nous intéressent ici, la doctrine de cet opuscule, plus explicite, est néanmoins conforme à celle des autres textes que nous citons.

³ *Ia*, q.76, a.1, c.

⁴ Nous renvoyons au commentaire sur les *Seconds Analytiques*, I, lect.30, et II, lect.20 où SAINT THOMAS discute longuement, en commentant ARISTOTE, l'élaboration de l'universel. Nous nous en tenons à ses conclusions qui seules nous intéressent ici.

⁵ *Ia*, q.1, a.9, c.

mais d'une façon matérielle, en autant qu'avec la causalité principale de l'intellect agent il concourra à produire l'espèce impressée, principe même de notre connaissance intellectuelle¹.

Nous pouvons comprendre maintenant pourquoi saint Thomas enseigne que nos sens sont cause des premiers principes de toute notre science² puisqu'ils sont la cause quasi matérielle des termes qui sont mis en composition ou en division dans l'énonciation de nos premiers principes. C'est grâce au ministère des sens que l'intelligence humaine acquiert toute sa science. Toutefois, nous pouvons nous demander ici si les sens concourent de quelque façon à l'énonciation de nos premiers principes dans la complexité de leur énonciation et en autant qu'ils supposent le jugement. Cajétan enseigne que même là il existe une dépendance de notre intelligence vis-à-vis les sens³. Il est manifeste pour Cajétan que notre connaissance des premiers principes de notre raison dépend des sens. Notre intelligence étant en puissance par rapport aux objets, par rapport aux jugements qu'elle doit porter sur eux, a besoin d'être déterminée. Les objets eux-mêmes par le ministère des sens seront donc ces principes déterminateurs.

c) *Rôle de la cogitative chez l'homme.*—L'expérience nous atteste que les sens externes ne perçoivent dans le monde sensible que certains aspects, tels que la couleur, l'odeur, le son, la saveur, la dureté, la température, etc. . . Le sens commun a conscience de ces sensations et les distingue les unes des autres; l'imagination en conserve la représentation. Mais l'animal et l'homme n'atteignent pas que ces seules qualités des corps: ils atteignent également la chose revêtue de ces qualités. En un mot, ils atteignent l'individu⁴.

La faculté qui me permet une telle connaissance dans l'ordre sensible a pris le nom de cogitative chez l'homme, ou d'estimative chez la brute. La première sera plus parfaite que l'autre à cause du voisinage de l'intelligence. Son rôle est important dans l'élaboration de l'universel et de la question qui nous intéresse dans cet article. Saint Albert le Grand nous dit, en effet, que si la cogitative n'a pas dicté l'universel à l'intellect, du moins, en servante diligente, elle le lui a préparé et offert⁵. Voyons en quoi elle consiste et quel est son rôle.

Le texte suivant nous montre bien la nature de la cogitative.

Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit. Sensus autem exteriores ipsa accidentia sensibilia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se objectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut per se objectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens, nec ad intellectum pertinet ut per se objectum ejus propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est objectum rationis particularis, cujus est conferre de intentionibus particularibus, loco cujus in brutis aesti-

¹ Ia, q.84, a.6, c.

² In I Post. Anal., lect.30.

³ In II Post. Anal., c.13.

⁴ In II Post. Anal., lect.20, n.14.

⁵ S. ALBERT, *Ethique*, V, tr.2, c.3.

materia naturalis est: quae potentia per sui conjunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quae confert de universalibus, participat vim collativam; sed quia pars sensitivae est, non omnino abstrahit a materia. Unde objectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipsa non possit sciri nisi per analogiam ad formam; sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam spectat ad hanc potentiam; sicut considerare de materia in communi in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem¹.

Avec ce texte, l'auteur nous manifeste en quelque sorte toute la faiblesse de la connaissance humaine à cause de son morcellement: une pluralité de facultés est nécessaire pour que l'homme puisse atteindre les êtres qui l'entourent. Cette faiblesse se manifestera encore davantage quand nous songerons que l'intelligence humaine elle-même aura besoin d'une pluralité de représentations ou de *species* pour que sa connaissance puisse être elle-même parfaite².

Notre premier contact avec les choses se fait donc au moyen des sens comme nous l'indique encore le texte que nous venons de citer: saint Thomas revient sans cesse sur cette doctrine. À l'encontre des sens qui ne saisissent que les accidents, l'intelligence saisira la quiddité des choses sensibles³. Une abstraction de la matière est nécessaire pour que l'intelligence humaine puisse atteindre son objet. Cela ne veut pas dire, toutefois, qu'elle n'atteindra pas d'une certaine façon la matière, car alors elle atteindrait mal son objet, puisque la matière est une partie essentielle des êtres⁴.

Toutefois, la quiddité *réalisée dans le concret*, en tant que réalisée dans le concret, n'est pas l'objet propre de notre intelligence, ni de nos sens. Est-ce qu'il faut dire pour cela que l'individu comme tel ne peut être connu de nous? Et pourquoi la quiddité *réalisée dans le concret*, en tant que telle, n'est-elle pas connue par notre intelligence? Pourquoi n'est-elle pas connue par nos sens du moins? Saint Thomas nous répond. D'une part, le singulier matériel comme tel, ne sera pas connu proprement des sens, parce que les sens ne saisissent que les accidents, tandis que l'individu concret est d'ordre substantiel; d'autre part, le singulier matériel ne sera pas saisi, dans une connaissance directe du moins, par notre intelligence, à cause précisément de la matière, principe d'individuation des êtres mobiles.

Saint Thomas, par contre, ne nie pas que l'individu comme tel soit connu de nous, car il voit en nous une faculté capable de le saisir: d'une part, parce qu'elle participe à notre intelligence, et, d'autre part, parce qu'elle est une faculté de connaissance d'ordre sensible. Cajétan résume bien la doctrine de l'Aquinat:

Sic autem esse et secundum veritatem, et apud s. Thomam, non est difficile videre. Secundum veritatem quidem, quia ordo rerum exigit ut *supremum infimi* attingat infimum (De Div. No., cap.8, s.Th., lec.4); ac per hoc natura sensitiva, in sui supremo, idest in cogitativa in actu, perveniat ad summum spiritualitatis et

¹ De Principio individuationis, c.2, pp.194-195. Pour voir le bien-fondé de ce texte, on peut le comparer à certains passages de SAINT THOMAS, tels que *In II de Anima*, lect.13, nn.396-398, et *In IV Ethicorum*, lect.1 (ed. PIORRA), n.1123.

² Contra Gentes, II, c.98.

³ Ia, q.84, a.7, c.

⁴ S. THOMAS, *In I Physicorum*, lect.13, n.9.

actualitatis gradum, cum latitudine tamen quadam infra ordinem intellectualium.—Et confirmatur: quia natura horret superflua, nec superaddit intentiones his quae possunt per ipsas res perfici. Imo hoc est addere intentiones intentionibus: quia phantasmata ipsa intentiones sunt.—Secundum mentem vero s. Thomae apparet, quoniam, docens illustrari phantasmata, dicit hoc esse quemadmodum pars sensitiva vigoratur ex conjunctione ad intellectum: ubi constat nihil aliud superaddi.¹

La cogitative, par conséquent, est la faculté qui nous met en rapport avec l'individu comme tel. Comme notre intelligence saisit la matière première par la forme substantielle, ainsi la cogitative saisira-t-elle la matière comme existante dans les individus par la forme individuelle, puisque c'est à elle qu'appartient la *collatio*: «Collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam spectat ad hanc potentiam; sicut considerare de materia in communi in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem»².

Cajétan, de nouveau, nous montre l'objet et le rôle de la cogitative lorsqu'il parle de l'acte prudentiel. Nous savons que la prudence est une vertu pratique: elle doit, par conséquent, diriger nos actes humains dans leur concrétion même. Or, cela ne deviendra possible qu'à la condition que l'homme puisse connaître le concret comme tel. La cogitative, toutefois, a pour objet le concret en ce sens qu'elle saisit l'être individuel. Voilà pourquoi Cajétan enseignera que, quoique la prudence soit un *habitus* de notre raison pratique, cette même vertu affectera d'une façon secondaire la cogitative³.

La cogitative a donc un rôle très important à jouer chez l'homme. Son action est toute dirigée du côté du singulier matériel qu'elle atteint comme tel et c'est par rapport aux singuliers qu'elle verra les différentes relations concrètes et particulières. Nous pouvons alors entrevoir l'importance cardinale de cette faculté de connaissance chez nous dans l'élaboration de l'universel et dans notre connaissance intellectuelle du singulier matériel. Aristote lui-même en souligne l'importance. À la fin de son *Organon*⁴, le Stagirite se demande si les *habitus* des premiers principes «d'abord absents de l'âme, y sont engendrés ou si, étant innés, leur présence échappe à l'âme»⁵. Or, il répond qu'ils ne sont ni innés, ni totalement absents à l'âme, car autrement, dit-il, nous nous verrions devant ce dilemme: ou bien nous posséderions alors une connaissance plus parfaite que celle que nous obtenons par la démonstration et que nous ignorerions; ou bien si nous devons les acquérir, comment pourrions-nous le faire sans, par le fait même, cesser de les considérer comme principes⁶. Mais une telle affirmation irait contre toute sa doctrine touchant la nature de la démonstration⁷ et voilà pourquoi il conclut:

¹ CAJÉTAN, *In Iam*, q.85, a.1, n.10.

² *De Principio individuationis*, c.2, p.195.

³ *In IIam IIae*, q.47, a.3, n.3.

⁴ *Seconds Analytiques*, c.19.

⁵ *Ibid.*, 99b26.

⁶ *Ibid.*, 99b25.

⁷ *Ibid.*, I, c.2.

C'est, en effet, impossible comme nous le disions au sujet de la démonstration¹.

Il est donc évident que les connaissances servant de premiers principes de la démonstration ne peuvent ni se trouver dans l'âme de par une connaissance innée, ni se produire en ceux qui les ignorent et qui n'en ont aucun *habitus*. Voilà pourquoi il faut qu'il se trouve en l'âme une certaine puissance, mais non une puissance telle qu'elle dépasse en exactitude les connaissances mêmes qui en dérivent².

Ces *habitus* ne sont pas innés à l'état de détermination; ils ne se produisent pas non plus de par d'autres *habitus* plus connus, mais de par la sensation³.

Saint Thomas, dans son commentaire⁴, nous manifeste bien la pensée d'Aristote quand il distingue, pour ainsi dire, une triple étape, dans l'ordre sensible, dans l'élaboration de l'universel: celle des sens externes; celle de l'imagination et celle de la cogitative. À propos de ce dernier état, voici ce qu'il écrit:

... Et concludit ex praemissis quod ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis. . . Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. . . Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. . . Hoc est ergo quod dicit, quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius ex universali quiescente in anima. . . ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae⁵.

Ce texte nous manifeste donc d'une façon explicite le rapport très étroit et intime qui existe entre la cogitative et la raison. Par la cogitative, nous sommes en communication avec le particulier, avec le singulier matériel. La répétition de cette communication va préparer les éléments, pour ainsi dire matériels, de l'universel. C'est dire, en d'autres termes, que nous nous trouverions dans l'impossibilité d'atteindre l'objet de notre intelligence si nous étions livrés au seul secours des sens externes, car saint Thomas nous enseigne que par la cogitative unie à la mémoire et à l'imagination, les phantasmes sont préparés à recevoir l'action de l'intellect agent par lequel ils deviennent intelligibles en acte: tout comme la matière sur laquelle doit travailler un ouvrier supérieur est préparée et disposée par des ouvriers inférieurs⁶. Saint Thomas fait manifestement allusion au rôle nécessaire de l'intellect agent, dont il parle d'une façon explicite en maints endroits de ses œuvres, comme de la cause efficiente principale dont a besoin notre intellect proprement dit pour connaître⁷. Le rôle de la cogitative est tel, d'après ce que nous venons de voir, que saint Thomas peut à bon droit conclure:

¹ *Sec. Anal.*, 99b30.

² *Ibid.*, 99b32.

³ *Ibid.*, 100a10-12.

⁴ *In II Post. Anal.*, lect.20.

⁵ *Ibid.*, n.11.

⁶ *Contra Gentes*, II, c.60.

⁷ *In II Post. Anal.*, lect.20, n.12.

Ad tertium dicendum quod illa potentia quae a Philosophis dicitur *cogitativa*, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod considerat formas particulares et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod confert. *Unde et in solis hominibus est.* Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo *sicut* determinatio intellectivae partis a sensu denominatur, ut dictum est, *ita* collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur¹.

C'est que par la cogitative, nous connaissons, dans une connaissance directe du moins, le singulier matériel, l'individu tel qu'il existe dans le cosmos. Il lui appartient de juger, d'apprécier, de saisir les relations concrètes, dans les individus eux-mêmes. Voilà pourquoi Cajétan lui attribue secondairement la vertu de prudence, car il voit dans cette faculté le pouvoir d'en poser les trois actes principaux dans le concret où se font tous les actes humains, à savoir le conseil, le jugement et le commandement.

Le sens, par conséquent, met l'homme en communication avec le singulier matériel, avec l'individu. Si l'intelligence connaît le singulier matériel, on voit que c'est à la condition qu'une continuité quelconque s'établisse entre elle et les sens. Il ressort, d'une part, que l'objet de l'intelligence humaine est la quiddité des choses sensibles où nous avons fait abstraction de l'individu et des notes individuantes; d'autre part, que les sens, la cogitative surtout, nous mettent en rapport direct avec l'individu. Aussi faudra-t-il que l'intelligence communique avec le sens d'une certaine façon pour recevoir de lui les notes caractéristiques de l'individu, pour atteindre l'individu, où la matière signée de quantité joue le rôle de principe d'individuation et dont l'intelligence doit nécessairement faire abstraction d'après les exigences de sa nature même d'intelligence humaine. Celle-ci atteint le singulier matériel, oui, mais non comme Dieu, qui est cause de tout l'être des choses et qui, par conséquent, les connaît parce qu'il les mesure et parce que les choses dépendent de sa science de vision. Elle n'atteint pas l'individu comme le font les anges, non plus. Ceux-ci ne participent-ils pas à la science de vision, en ce sens que de même que Dieu crée les choses dans leurs entités, de même, il infuse dans l'intelligence angélique les espèces par lesquelles l'ange pourra les connaître. Elle est la plus faible de toutes les intelligences: elle doit chercher son objet. Rien ne lui est donné: voilà pourquoi elle atteint le concret dans la mesure où elle peut communiquer avec lui. Cette communication n'est pas directe; nous le savons. Il nous reste à voir comment elle se réalisera.

II. NOTRE CONNAISSANCE INTELLECTUELLE DU SINGULIER MATÉRIEL

1. La doctrine de saint Thomas

a) *Remarques préliminaires.*—L'intelligence humaine doit en quelque sorte faire son propre objet, non pas en ce sens que l'objet, soit dans la ligne

¹ In *III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2, ad 3. Nous renvoyons aussi aux textes suivants, qui peuvent offrir leur intérêt en la matière pour saisir la pensée du Docteur Angélique: *Ia*, q. 86, a. 1, ad 2; *IIa IIae*, q. 47, a. 3, ad 1, avec le comm. de CAJÉTAN; In *III de Anima*, lect. 16.

de l'être, soit dans la ligne de la connaissance, dépende de l'intelligence humaine, mais en ce sens que celle-ci, ne se trouvant pas devant son objet en acte, — l'intelligible ne se trouve qu'en puissance par rapport à elle — doit abstraire son objet des choses sensibles. Toute connaissance humaine, quelle qu'elle soit, part du monde sensible. Dieu lui-même n'est atteint qu'en partant de la créature.

Nous savons que l'homme naît sans idées. Son intellect est comme une tablette sur laquelle rien n'est écrit. Sous ce rapport d'indétermination, Aristote compare alors l'intelligence humaine à la matière première. Mais à l'encontre des anges, l'homme doit chercher, pour ainsi dire, son propre objet, non pas en ce sens qu'il va le créer, mais en ce sens que, pour connaître, il dépendra du monde physique et matériel. Celui-ci servira de mesure à notre intelligence. Nous pouvons donc inférer que nous subissons en quelque sorte ce monde, qui fait passer notre intelligence de la pure puissance qu'elle est, à l'acte même de connaître. Dans la ligne de notre intelligence, cela suppose l'intervention de la causalité formelle extrinsèque par rapport à la faculté cognitive. L'objet est donc quelque chose d'extrinsèque dont dépend la détermination et la spécification d'une puissance ou d'un acte quelconque. Nous disons alors que la faculté de connaissance dépend de son objet, au point d'être spécifiée par quelque chose d'extrinsèque. Ce principe a son importance, car nous voyons que l'objet ne produit aucunement l'existence de quoi que ce soit dans la puissance cognitive. L'objet détermine et spécifie, mais ne cause point l'existence. Or, c'est cette distinction profonde qui a conduit Aristote et saint Thomas à distinguer dans notre intelligence deux puissances réellement distinctes : l'intellect agent et l'intellect possible. Il revient essentiellement, cependant, à l'intellect agent d'exercer la causalité efficiente; il produit, à partir des phantasmes, les espèces impresses qui sont nécessaires à l'intellect possible dans l'acte d'intellection. La connaissance, par conséquent, procède de l'intellect possible et de l'espèce impressée comme d'un unique principe. C'est parce que l'intellect agent se tient dans la ligne de la causalité efficiente, qu'il ne peut connaître; la connaissance se tient essentiellement dans la ligne de l'objet qui, comme tel, n'implique pas d'efficience.

Nous tenons à souligner ici la nécessité de la causalité efficiente dans toute connaissance créée, excepté dans le cas de la vision béatifique. Nous savons, en effet, que la connaissance des sens externes n'est possible qu'à la condition que l'objet agisse physiquement sur les sens eux-mêmes. Même dans le cas des anges, nous voyons apparaître la causalité efficiente. Nous savons que les esprits purs ont besoin de la *species* pour connaître l'univers créé; ils en ont besoin pour connaître les choses distinctes de leur être propre. En d'autres termes, si la substance angélique joue le rôle d'espèce dans la connaissance que l'ange a de lui-même, celui-ci a besoin d'espèces surajoutées pour connaître les autres choses, y compris les autres anges. Or, puisque la représentation dont il s'agit ici est une entité, elle doit être produite; c'est Dieu qui l'infuse dans l'intelligence angélique dès le premier instant de sa création.

Une première conclusion s'impose. Nous trouvons un aspect dans la psychologie de la connaissance créée, et de la connaissance humaine surtout, qui implique la causalité efficiente, mais il ne faut pas comprendre la connaissance dans cette ligne, comme ne cesse de l'affirmer Jean de Saint-Thomas à la suite de l'Ange de l'École¹.

La connaissance comme telle, sous aucun rapport, ne dit efficence: elle consiste essentiellement dans l'union du connaissant et de l'objet connu sur le plan intentionnel: *intellectus in actu fit intelligibile*, suivant l'axiome de l'École. S'il y a une relation d'origine et d'efficence, cela doit être considéré à un autre point de vue. Or, l'intelligence, étant proprement pure puissance dans la ligne de la connaissance, sera déterminée à connaître tel objet, par l'espèce impressée produite sous l'efficence de l'intellect agent, et c'est cette espèce qui constitue alors la connaissance en acte premier. Notre intellect alors a tout ce qu'il faut pour *intelligere*. Mais comment faut-il envisager l'espèce expresse, le verbe mental? Ne dira-t-il pas *originacion* en autant qu'il émane de la faculté?

b) *Rapports qui existent entre le verbe mental et l'intelligence.*—Pour comprendre les rapports qui existent entre l'intelligence humaine et le verbe mental, il faut examiner ici ce qu'en dit Jean de Saint-Thomas. Ce passage du grand commentateur contient un ensemble de conclusions que nous n'avons pas le droit d'ignorer en analysant l'acte complexe de notre connaissance.

At vero in ipso intelligere quatenus est dicere, importatur ordo originis ad verbum, seu conceptum, quia dicere est proferre verbum, et verbum est originatum a dicente, cum tamen in intelligere res intellecta non sit originata ab intelligente, sed potius res intellecta comparatur ad intelligentem, ut forma objectiva informans, et perficiens ipsum, sive in actu primo per speciem impressam, sive in actu secundo per expressam, et per ipsum intelligere².

Pour comprendre ce texte, disons d'abord que l'intellection comme telle est une qualité, puisqu'elle est une action immanente tout ordonnée à la perfection du sujet³. Or, vue sous ce rapport, elle est essentiellement une qualité, qui, en tant que telle, n'est pas ordonnée à la production d'un terme. Si l'intellection était ordonnée à la perfection de l'œuvre, elle cesserait d'être une action immanente pour devenir une action prédicamentale: «Operatio vero vel actio, ex qua sequitur aliquid praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem»⁴.

Mais nous savons que la connaissance n'est pas dans la ligne de l'efficence, mais dans la ligne de l'objet; c'est dans la ligne de l'objet qu'elle se définit essentiellement. Toutefois, il existe un aspect dans l'acte d'intellection qui nous permet de voir le verbe mental dans sa relation même d'*originacion*, car, quoique l'acte d'intellection soit une qualité, il possède la capacité virtuelle de produire un verbe. Saint Thomas écrit à ce propos:

¹ *Curs. theol.*, T.IV, disp. 12, a.4, n.24.

² *Ibid.*

³ *Contra Gentes*, I, c.100.

⁴ *Ibid.*

«Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur... Dicere autem importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim aliud est dicere quam proferre verbum»¹.

Nous pouvons donc inférer que l'acte, par lequel nous exprimons notre verbe mental, s'identifie avec l'acte par lequel nous intelligeons; il n'y a qu'une distinction modale: l'acte d'intellection dit uniquement le rapport vécu du sujet connaissant à la chose connue: aucune origine n'est évoquée ici, mais seulement une sorte d'information de notre intellect, car notre intellect a besoin d'être mis en acte par la forme de l'objet à connaître. En Dieu, l'acte d'intellection évoque une identité totale, puisqu'en Dieu connaissant et connu font absolument un. Par contre, l'expression du verbe se rapporte d'abord au verbe conçu, puisque dire, c'est émettre un verbe; mais par l'intermédiaire du verbe, il se rapporte encore à la chose connue, manifestée au sujet par ce verbe qu'il émet. Nous distinguons alors deux aspects dans l'acte d'intellection: un premier aspect où la puissance cognitive s'unit à son objet dans l'acte de connaissance; un second aspect où l'intelligence, tout en connaissant, exprime et forme un verbe: l'acte d'intellection concerne l'objet comme connu, tandis que l'expression du verbe ou la direction concerne l'objet comme produit ou dit.

c) *La nécessité de la production du verbe mental.*—Nous pouvons maintenant résoudre la question, laissée sans solution jusqu'ici, sur le sens qu'il faut donner aux paroles de saint Thomas lorsqu'il écrit: «Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens»².

Saint Thomas n'a aucunement l'intention de prouver que l'intellection, de quelque manière qu'elle soit considérée, produit nécessairement un verbe mental, mais il montre, au contraire, que la production du verbe dépend ou bien de la fécondité ou bien de la pauvreté de la connaissance. Nous savons, en effet, que l'intelligence humaine dans son état actuel d'union au corps doit produire un verbe, soit parce que l'objet n'est pas présent, soit parce que l'objet n'est pas proportionné à la faculté. De plus, si Dieu le Père produit le Verbe, c'est parce que la fécondité du Père est telle qu'une génération est possible. Mais dans un cas comme dans l'autre, le verbe ne procède pas de l'intellection comme telle, mais de l'intellection en tant même qu'elle exprime et manifeste ce qu'elle «intelligé». Dans le cas de Dieu, la production du Verbe, qui est proprement une génération, est rendue possible à cause même de la fécondité du Père, tandis que chez l'homme, cette production manifeste la faiblesse radicale de l'intelligence humaine qui a besoin de ce signe formel pour contempler l'objet. Toutefois, nous devons noter que la production du verbe, quand elle a lieu, vient précisément du fait de l'intellection; dans ce cas, c'est en «intelligéant» qu'une manifestation du verbe a lieu³.

¹ Ia, q.34, a.1, ad 3.

² Ia, q.27, a.1, c.

³ J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.12, a.4, nn.25,27,30.

Il est manifeste que la connaissance, d'après l'analyse que nous en avons faite, n'est pas une relation, mais qu'elle est plutôt une union entre le connaissant et le connu dans l'ordre intentionnel. Mais une chose ressort de ce qui précède : la connaissance implique un ensemble de relations dont l'étude nous révèle une complexité que l'on soupçonne à peine et que nous oublions souvent.

Une seule de ces relations nous intéresse dans le but que nous poursuivons : la relation d'*origination* de notre verbe mental. L'espèce impressée, avons-nous dit, est l'effet de la causalité de l'intellect agent. Nous savons que le phantasme conserve ou possède l'intelligible en puissance ; l'intellect agent se sert du phantasme comme d'une quasi-matière et produit l'espèce impressée. L'intelligence alors est constituée en acte premier. Tout ce qui est nécessaire pour qu'elle produise son acte propre, l'intellection, est maintenant donné¹.

L'intellect agent, par conséquent, dit relation à la fois au phantasme dont il se sert dans la production de l'espèce impressée et à l'espèce impressée elle-même produite par son action. Sous ce dernier aspect, il existe une relation de cause à effet.

L'acte d'intellection, au contraire, ne doit pas se définir dans la ligne de la causalité efficiente, mais dans la ligne de l'objet. Toutefois, en *intelligant*, notre intelligence produit un verbe ; en *intelligant* elle manifeste, exprime et dit son verbe. C'est toute la doctrine de saint Thomas sur l'intellection et la *dictio* ou l'expression du verbe mental comme tel. Une nouvelle relation s'établit ici, car le verbe procède réellement de l'intellection, non, il est vrai, sous la formalité même de l'acte de connaissance, mais en tant que l'intelligence manifeste en *intelligant*².

Nous avons déjà signalé que si le Père produit le Verbe en tant que Celui-ci procède de Lui dans une génération éternelle, par laquelle il est en tout point égal à son Père, cela s'explique par la fécondité même du Père, Principe dans la Sainte Trinité. Chez nous, au contraire, cette procession du verbe s'explique d'abord par la potentialité et la faiblesse radicale de notre intelligence. Toutefois, entre le verbe produit et son principe de production, la diction, il existe une nouvelle relation d'*origination*.

Ajoutons que cette nouvelle relation est autre que celle qui existe entre le verbe comme signe et le signifié, puisque le fondement n'est pas le même. En effet, en tant que signe, le verbe se substitue au signifié pour conduire l'intelligence à connaître le signifié. Le signe comme tel n'a pas le droit d'arrêter sur lui-même toute l'attention. Or, le signe formel, qu'est notre verbe mental, est l'effet de notre intellection sous sa formalité de manifestation. Par conséquent, autre est la relation entre le verbe et le signifié ; autre est la relation de cause à effet, qui, dans le cas présent, indique l'*origination* et la procession du verbe³.

¹ J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.308b18.

² *De Ver.*, q.4, a.2, ad 5.

³ J. de S.-THOMAS, *op. cit.*, T.I, p.656, n.2; T.III, p.356a9; T.I, p.712b4.

Cette doctrine nous montre comment la génération du Fils dans le sein du Père peut avoir lieu, ou du moins, comment le mystère de la Trinité, tout en restant un mystère pour nos intelligences humaines, peut être jusqu'à un certain point rendu intelligible. En effet, l'intellection, ou l'acte même de connaissance, est rendue possible chez nous quand l'intelligence est informée par l'espèce impressée. Or, quand l'intelligence exprime son verbe en *intelligant*, elle produit quelque chose de semblable au principe de son intellection, à savoir quelque chose de semblable à l'espèce impressée, puisque celle-ci est virtuellement représentative de l'objet lui-même. Dans le cas de la génération de la Seconde Personne, cette similitude ne se tient plus dans la ligne de l'accident, mais dans la ligne de la substance divine elle-même, puisque Dieu est essentiellement et substantiellement l'Intellection Subsistante. Cette procession éternelle sera proprement une génération¹.

d) *L'intelligence humaine atteint le singulier matériel par une certaine réflexion.*—Saint Thomas et ses principaux commentateurs reconnaissent que l'intelligence de l'homme connaît le singulier matériel. Tous, cependant, ne s'accordent pas sur la nature de cette connaissance. Saint Thomas enseigne que c'est par un retour sur l'origine et le principe de sa connaissance que l'intelligence perçoit le singulier matériel. Cette réflexion que l'intelligence peut exercer est d'une importance capitale dans la psychologie de saint Thomas. Pour bien saisir sa pensée, il importe tout d'abord de bien entendre ce mot et les différentes acceptions qu'il peut prendre suivant sa doctrine. Saint Thomas parle constamment d'une certaine réflexion et d'une certaine continuité avec le sens qui sont nécessaires à la saisie du singulier matériel².

Il est clair que pour saint Thomas nous ne connaissons pas directement le singulier matériel, mais seulement indirectement, selon une certaine réflexion. Nous aurions donc ainsi une certaine connaissance, «*quamdā cognitionem*», du singulier concret. Qu'est-ce à dire? Afin de mieux comprendre cette doctrine, nous allons tenter quelques précisions sur la nature de la *réflexion* telle qu'exposée dans la psychologie thomiste. Les textes de l'Aquinate abondent sur ce point, mais nous pouvons en saisir, croyons-nous, toute la pensée dans ces quelques lignes que nous citons et que nous commenterons par la suite. En effet, il écrit:

Ad tertium dicendum quod animam reflecti per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit *dupliciter*. Uno modo secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipsa sunt; et hoc est tantum intellectus cujus est quidditates rerum cognoscere³.

Ce texte parle d'une première sorte de réflexion où l'intelligence cherche à saisir sa nature et tout ce qui peut se rattacher à cette nature. Ici, se construit la science psychologique de la raison humaine, car il s'agit d'une

1 J. de S.-THOMAS, *op. cit.*, T.III, p.350a26.

2 *De Ver.*, q.2, a.6, c.

3 *In III Sent.*, dist.23, q.1, a.2, ad 3.

considération de l'intelligence, qui, selon une méthode scientifique, cherche à déterminer les vérités concernant la nature humaine. En effet, saint Thomas continue :

*Intellectus autem... cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui sed objecti, quae est forma ejus; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscentis, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentiarum*¹.

Pour connaître le mécanisme de sa connaissance, l'intelligence prend donc, comme point de départ de ses investigations et de ses recherches scientifiques, l'espèce intelligible qui lui sert de forme. L'analyse de cette forme lui révèle sa nature dans ce qu'elle a de plus intime et ainsi met au jour de nouvelles notions qui s'appellent l'une l'autre, et qui établissent toute notre psychologie dite «rationnelle».

Un second type de réflexion est celui où l'intelligence réfléchit sur elle-même, sur son acte. En somme, l'acte devient objet. Ce repliement de l'intelligence sur elle-même peut être réitéré à l'infini : «Je comprends que je comprends que je comprends...» C'est le propre de l'âme intellectuelle de réfléchir sur elle-même; en effet, l'intelligence se comprend elle-même, et la raison peut raisonner de son acte. Saint Thomas fait donc du pouvoir réflexif de la raison le fondement même de la logique. Autre chose est connaître une réalité, et autre chose connaître la forme intentionnelle par laquelle cette réalité est connue. C'est ce que fait l'intelligence lorsqu'elle réfléchit sur son activité².

Saint Thomas met en relief la différence entre le sens et l'intelligence. Le sens, lui, enraciné qu'il est dans un organe corporel, ne peut pas réfléchir sur lui-même, ne peut avoir de retour sur lui-même. Ce qui est matière comporte essentiellement des parties les unes en dehors des autres, et partant, ne peut se replier sur soi-même. C'est de cette constatation que le Docteur Angélique conclut à l'existence du sens commun dont l'objet propre est de connaître, de distinguer et de coordonner les opérations des différents sens externes. Les choses n'en vont pas ainsi pour ce qui est de l'intelligence. Faculté spirituelle et immatérielle, elle n'est donc pas enracinée dans un organe corporel; elle n'a rien d'extérieur à elle-même; elle n'est point constituée de parties; il n'est donc rien chez elle qui répugne, comme chez le sens, à ce repliement d'une faculté sur elle-même. Elle peut revenir sur son acte, et cela à l'infini³.

De plus, l'intelligence perçoit l'acte de volonté par «refluence» du mouvement de la volonté dans l'intelligence, parce qu'elles sont unies dans l'essence de l'âme; et cela, en tant que la volonté meut d'une certaine manière l'intelligence, lorsque je comprends parce que je veux; et l'intelligence, la volonté, lorsque je veux quelque chose parce que je comprends que c'est bon. Cela est possible à cause de l'immatérialité des deux puissances en cause, l'intelligence et la volonté. Cette relation réciproque de ces deux

¹ *In III Sent.*, dist.23, q.1, a.2, ad 3.

² *Ibid.*

³ *In V Metaph.*, lect.11 (ed. PIOTTA), n.912.

facultés spirituelles formera la base de toutes les considérations que fera saint Thomas sur le problème capital de la liberté. L'acte libre aura deux aspects, l'un formel qui est donné par l'intelligence, l'autre efficient qui vient de la volonté.

Nous pouvons donc conclure, car les textes que nous venons de citer sont assez clairs par eux-mêmes, que l'Aquinat entend le mot réflexion dans plusieurs sens différents, et c'est toujours à un point de vue particulier qu'il se place pour en parler. Il ne faudrait pas, par conséquent, entendre ce mot d'une façon univoque, mais bien dans un sens analogique. Nous sommes donc à même de comprendre maintenant l'expression de saint Thomas, «*quaedam reflexio*», quand il parle de notre connaissance intellectuelle du singulier matériel. Il s'agit alors d'une réflexion *sui generis* où l'intelligence revient, non seulement sur son acte, mais aussi sur les principes mêmes de cet acte, et en particulier, sur ce dont elle abstrait l'espèce intelligible, i.e. le phantasme.

e) *Précisions sur la réflexion engagée dans notre connaissance du singulier matériel.*—Le *De Principio individuationis* précise la nature de cette réflexion dans les termes suivants:

Reflexio autem est duplex: una ab origine potentiae, altera ab origine objecti. Primo namque quaelibet potentia fertur super objectum suum proprium, et illud habet determinare actum ipsius potentiae; unde ultra non transit actus potentiae quam sub forma ulteriori ipsius principalioris objecti; aliter namque non esset id proprium ejus objectum: proprium enim objectum est, per cujus informationem potentia actum suum exercet, sicut se habet color ad visum, et sonus ad auditum. Quidditas autem rei sensibilis est objectum intellectus proprium, ut dicitur in III De Anima: unde quocumque anima se vertit, hoc objectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per objectum in ipsam originem objecti, scilicet per phantasmata in species sensibilia. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae, quarum altera cognoscit se et quae a parte sua sunt; altera vero quae sunt a parte objecti sui. In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. Cum enim in ipso suo objecto figitur acies, rationem universalis apprehendit quod solum in istis inferioribus ab intellectu determinatur ut proprium objectum, cum omnia singularia apud nos materialia sint: materia enim impedit intellectum, singulare vero non: materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam, ut dicitur I Phys. Si autem esset apud nos singulare insensibile et immatériale, quod tamen est impossibile, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas¹.

Pour comprendre ce texte, nous devons revenir un instant sur ce que nous avons tout à l'heure signalé. L'intelligence seule, à cause même de sa spiritualité et de son immatériabilité, peut proprement réfléchir sur elle-même. Elle sait qu'elle sait et cela elle peut le continuer à l'infini: elle peut donc réfléchir sur elle-même une première fois et ensuite elle peut réfléchir sur la réflexion qu'elle vient de poser, et ainsi de suite. Elle pourra donc dire: je sais que je sais que je sais que je sais... Dès sa première réflexion, l'intelligence entrevoit confusément la possibilité de continuer ce jeu à l'infini: c'est une manière pour elle de saisir sa propre infinité. Il importe de noter, cependant, que l'intelligence ne peut penser à vide, en ce sens qu'elle ne peut pas «intelliger» sans objet, puisque la connaissance se définit proprement dans la ligne même de l'objet. Il faut donc,

¹ *De Principio individuationis* pp.193-194.

dans la réflexion proprement dite, où l'intelligence saisit en quelque sorte sa propre infinité, qu'elle le fasse selon son objet propre: la quiddité des choses sensibles. Dire autrement serait tomber dans l'erreur de Kant qui croyait possible la connaissance sans objet.

Toutefois dans le texte précité, l'auteur signale, outre la réflexion dont nous venons de parler, une autre réflexion par laquelle nous rejoignons le singulier matériel: ...*Altera, ab origine objecti*.

Avant d'élucider, selon qu'il nous en semble, la doctrine de l'École thomiste sur ce point, il importe de souligner deux points capitaux. Dans le cas de la créature, il faut distinguer un double objet formel qui détermine ou spécifie la puissance cognitive, et cela en raison même de l'immatérialité de l'intelligence. La vertu passive, en effet, de l'intelligence comme telle dépasse sa vertu active. C'est donc du côté de l'actif qu'il faut se placer pour distinguer les intelligences créées, car au point de vue passif, les intelligences demeurent égales, vu que leur objet adéquat ou terminatif est l'être lui-même. Or, l'objet moteur, celui qui spécifie les intelligences quant à l'objet proportionné, et qui de soi, peut mouvoir telle ou telle intelligence, varie avec les diverses intelligences en cause. Mais l'objet spécificateur de notre intelligence est la quiddité des choses sensibles; c'est dire, en d'autres termes, que l'objet principal et premier de l'intelligence humaine dans son état actuel d'union est l'essence ou le *quod quid erat esse* des êtres matériels. Tout autre objet constitue son objet secondaire, et ne sera atteint que moyennant l'objet primaire et principal. Autrement, comment serait-il objet secondaire s'il ne dépendait, en quelque sorte, de l'objet principal pour être saisi?

Disons ensuite que seule l'intelligence peut «réfléchir» dans le sens strict et propre du mot, comme nous venons de l'indiquer plus haut. Cela lui revient justement de sa spiritualité et de son immatérialité. Or, dans la réflexion stricte, il s'agit de revenir sur son acte propre pour se rendre compte de l'exercice même de cet acte, pour se rendre compte de sa propre puissance¹. Dans le problème qui nous intéresse ici, il ne s'agit pas *uniquement et seulement* de la réflexion proprement dite; il s'agit aussi d'une réflexion où l'intelligence revient sur son concept pour saisir en lui son origine et par là, rejoindre le singulier matériel. Par conséquent, comme l'intelligence ne réfléchit pas uniquement sur elle-même, mais aussi sur autre chose qu'elle-même, nous devons conclure qu'il s'agit d'une réflexion d'un *genre particulier*, réflexion qui porte sur autre chose que l'intelligence comme telle. Mais puisque cette réflexion sera proprement une connaissance, elle devra se faire moyennant l'objet propre et proportionné de notre intelligence: la quiddité des choses sensibles.

Voici maintenant comment parle saint Thomas de la connaissance intellectuelle que nous pouvons avoir du singulier dans sa concrétion même:

Ad primum quorum dicendum est, quod anima conjuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; in quantum

¹ In II Sent., dist. 19, q. 1, a. 1; In III, dist., 23, q. 1, a. 2, ad 3.

scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis et ejus speciei originem; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit¹.

Il est donc manifeste d'après l'Aquinat que notre intelligence peut connaître l'individu matériel grâce à une certaine réflexion. Cette réflexion, d'un genre particulier, permet à l'intelligence d'établir une certaine continuité avec notre connaissance sensible, où le singulier matériel est saisi dans un regard direct. En d'autres termes, l'intelligence doit composer en quelque sorte avec la partie sensible pour qu'elle puisse saisir ce qu'elle dut laisser de côté dans son propre objet et proportionné. Or, le concept qui représente l'universel permet une telle réflexion, puisqu'il conserve en lui une relation d'origine: «Potest igitur... redire per objectum in ipsam originem objecti, scilicet per phantasmata in species sensibilium»².

D'après ce que nous avons établi, une telle réflexion reste possible. L'intelligence peut revenir sur son acte de connaissance, non pour s'arrêter à lui, mais pour y considérer son principe. Dans ce retour, elle considère le verbe mental, signe formel de l'intelligence humaine. Dans cette connaissance réflexive, elle n'atteint pas seulement la faculté intellectuelle elle-même — le signe dit relation à la faculté — mais elle pénètre en quelque sorte jusqu'au phantasme lui-même. C'est que le verbe mental conserve en lui une relation d'origine que l'intelligence peut saisir dans un regard indirect, par une connaissance réflexive. Nous lisons dans saint Thomas:

Hujusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus se ipsum intelligit, verbum praedictum sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus se ipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae. sive sit idem quod intellectus, sive aliud³.

Et dans Jean de Saint-Thomas qui commente cette pensée:

Ad secundam partem argumenti respondetur primum exemplum non esse ad propositum, quia phantasma singularium non deservit ad cognitionem intellectus tamquam signum, sed tamquam id, a quo intellectus agens accipit species. Et ideo repraesentat universale cum aliqua connotatione ad singularia, ratione cujus habitudinis et connotationis reflectens intellectus ipsa singularia attingit, non per phantasma tamquam per signum, sed per speciem abstractam ut originatam a phantasmate et ideo connotantem singulare ut terminum a quo relictum, non directe ipsum repraesentantem... Si tamen intellectus respiciat phantasma ut rem cognoscibilem et mediante ipso attingat singulare, utetur phantasmate ut objecto cognito manifestante aliud et consequenter ut signo instrumentali. Sed hoc erit per cognitionem reflexam super entitatem phantasmatis⁴.

1 S. THOMAS, *Quaestio disputata de Anima*, a.20, ad 1 in cont.

2 *De Principio individuationis*, p.193.

3 *De Pot.*, q.8, a.1, c.

4 *Curs. phil.*, T.I, p.701a34.

Ces deux textes nous apportent une double précision. Le signe dans sa nature même doit s'entendre dans la ligne de la substitution, en ce sens qu'il se substitue à l'objet pour amener telle puissance cognitive à le connaître. Il ne doit aucunement arrêter l'attention sur lui-même, ordonné qu'il est à faire connaître et à manifester autre chose que soi. Il dit donc relation au signifié lui-même comme terme principal, et à la faculté de connaissance comme terme indirect ou oblique¹. L'universel dit donc relation à la chose signifiée; il manifeste à l'intelligence le signifié. Au reste, il conserve en lui une connotation au singulier grâce à laquelle l'intelligence peut atteindre le singulier comme tel. En effet, notre verbe mental est une entité qui a été engendrée dans l'acte même de notre connaissance. Il conserve donc en lui le rapport de son origination. Autrement dit, le terme direct de notre verbe mental, c'est le signifié, mais nous pouvons par réflexion nous rendre compte de la relation d'origine de notre concept et ainsi atteindre le phantasme lui-même. L'intelligence atteint alors le singulier matériel, non pas en se servant du phantasme comme signe, ou comme objet connu, mais en se servant de son verbe comme abstrait et comme ayant origine dans le phantasme: elle se tourne vers le phantasme en exprimant ce qui n'est représenté dans le verbe que d'une façon connotative et indirecte².

f) *Les rapports entre le phantasme et l'intelligence humaine dans la connaissance du singulier matériel.*—Il nous faut maintenant dire quelques mots sur les relations qui existent entre l'intelligence humaine d'une part et le phantasme d'autre part. Cela nous permettra de comprendre davantage la pensée de saint Thomas dans la question qui nous occupe dans ces pages. L'Aquinat revient sans cesse dans ses écrits sur la nécessité du phantasme dans toute notre connaissance intellectuelle. Pour lui, la raison fondamentale d'une telle doctrine tient à la fois de la nature de notre intelligence et de son objet proportionné³. L'enseignement de saint Thomas est explicite: le phantasme est nécessaire dans toute connaissance intellectuelle de l'homme. L'intellect humain l'exige parce que son objet propre est la quiddité des choses sensibles, i.e. la nature existant dans la matière corporelle. Pour n'exister de fait que dans un individu quelconque, cette nature ne sera saisie pleinement et complètement qu'en tant qu'existant dans le concret. Cela devient manifeste quand l'on songe que l'intelligence est faite pour contempler le vrai: toute sa connaissance est ordonnée à cette fin. Or, la vérité pour notre intelligence se prend par la conformité à l'être qui se trouve dans les individus. Par conséquent, pour que la connaissance de l'homme soit ordonnée au vrai comme tel, il faut que son intellect l'ordonne, dans ses concepts, à l'être qui ne se trouve que dans les singuliers. L'intelligence humaine veut-elle connaître même les êtres dépourvus de matière? Encore faut-il qu'elle les connaisse au moyen de, et grâce à son objet propre et proportionné.

¹ J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, p.665b33.

² *In IV Sent.*, dist.50, q.1, a.4.

³ *Quaest. disp. de Anima*, a.20, ad 1 in cont.; *Contra Gentes*, II, c.73.

Voilà pourquoi l'universel, même s'il est dénommé tel parce qu'il laisse de côté l'individuel chez l'individu, ne peut cependant pas faire abstraction d'une certaine connotation à cet individu, car la nature abstraite dit un certain ordre à l'existence concrète et individuelle¹.

On ne s'étonne plus alors que le phantasme soit indispensable chez l'homme dans sa connaissance intellectuelle du singulier matériel; déjà était-il nécessaire dans la connaissance qui saisit la quiddité des choses sensibles. Nous pouvons donc conclure que dans un cas comme dans l'autre il existe une certaine conversion à la connaissance sensible. Toutefois, dans la connaissance directe le phantasme supporte, pour ainsi dire, toute notre intellection, tandis que dans la connaissance réflexive, il permet à l'intelligence de saisir l'individu. Il s'en suit que son concept sera dénommé universel ou singulier selon le mode même d'atteindre le même objet. Le concept universel, en effet, abstrait du phantasme, a pour signifié la quiddité des choses sensibles, et le phantasme dans ce cas peut être considéré comme le point d'origine du concept. Le concept du singulier, par contre, a pour terme, non pas le signifié comme tel du concept universel, puisqu'il part de lui, mais le singulier lui-même contenu dans le phantasme².

Une dernière remarque s'impose. Dans notre connaissance intellectuelle du singulier matériel, il ne s'agit pas d'une réflexion quelconque, mais d'une réflexion où l'intelligence exprime par un concept propre ce qui est contenu d'une façon connotative dans le concept direct. Par cela même que l'intelligence porte, pour ainsi dire, son attention sur ce qui est représenté dans son verbe d'une façon indirecte, la connaissance qui résulte d'un tel regard est dite réflexe, en ce sens que l'intelligence atteint indirectement l'objet même du phantasme, le singulier matériel qui devient alors l'objet terminatif de sa connaissance³.

Nous pouvons donc conclure d'après l'enseignement de saint Thomas:

(1) La conversion dont il s'agit ici n'implique point de relation spatiale telle qu'il en existe entre deux objets situés dans le cosmos. Une telle relation ne se trouve pas dans l'ordre de la connaissance comme telle; dans ce domaine, il n'est rien de physique: tout, en effet, relève de l'ordre intentionnel purement et simplement.

(2) L'intelligence comme telle ne se transforme d'aucune façon dans le phantasme, en ce sens qu'elle se continuerait d'une certaine façon avec le phantasme: les deux puissances restent essentiellement distinctes. Toute connaissance intellectuelle, quelle qu'elle soit, se passe entièrement «intra limites intellectus». C'est donc dire que si l'intelligence humaine saisit le singulier matériel, ce sera dans et par l'espèce intelligible qui l'informe. Une analogie, que saint Thomas emploie lui-même d'ailleurs, nous fera comprendre ce que nous voulons dire. Par la ressemblance sensible que la vue reçoit d'un miroir, cette faculté se porte directement à connaître la

¹ J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T.III, p.332b26.

² *Ibid.*, p.329b10.

³ *Ia*, q.86, a.1, c.; q.89, a.5, c.; J. DE S.-THOMAS, *op. cit.*, T.III, p.329b10.

chose reflétée; mais au moyen d'un certain retour la vue peut connaître l'image même qui se trouve dans le miroir, toujours par la même ressemblance sensible. L'étude comparative de tous les textes de l'Aquinatense concernant notre connaissance du singulier matériel indique bien que notre intelligence d'aucune façon ne se compose avec le phantasme.

(3) Une distinction réelle entre les ordres de connaissance, i.e. l'ordre sensible et l'ordre intellectuel, continue d'exister, selon la doctrine constante de saint Thomas.

(4) Toutefois, nous devons reconnaître une relation très étroite entre l'intelligence et le phantasme, celle qui résulte précisément de l'unité substantielle de l'être humain: «ex hoc quod colligantur in una essentia animae»; de cette façon, une influence réciproque peut s'exercer sans pour cela détruire la nature même des puissances cognitives, soit de l'ordre sensible, soit de l'ordre intellectuel¹. Saint Thomas souligne cette idée quand il écrit: «Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere»².

(5) Enfin, saint Thomas parle d'une certaine connaissance que nous pouvons avoir du singulier matériel: «quaedam cognitio per quamdam reflexionem». Il faut voir dans ces expressions un enseignement riche en analyse psychologique et non pas une manière de parler qui manifeste un enseignement peu sûr et très imprécis. L'Aquinatense a soin de pousser ses analyses de l'âme humaine dans les moindres détails, mettant chaque considération qu'il fait dans l'ordre voulu selon l'harmonie du tout. Toutefois, malgré les distinctions nombreuses qu'il fait, il ne faudrait pas perdre de vue l'unité foncière de l'être humain. L'homme est composé d'une âme et d'un corps; il a à sa disposition un ensemble de facultés, dont les unes sont spirituelles et dont les autres sont matérielles. Mais nous devons juger des unes et des autres dans leurs rapports mutuels en ne perdant jamais de vue l'unité substantielle de l'être humain.

g) *Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel est propre et distincte.*—Nous avons donc vu que l'intelligence, grâce à une certaine réflexion sur le phantasme, connaît le singulier matériel, sans toutefois que le phantasme, ni l'intelligence ne sortent de leurs limites propres et respectives. C'est en restant «intra limites intellectus» que notre intellect connaît l'individu, le singulier comme tel. Il faut ajouter que la connaissance ainsi obtenue n'en est pas moins distincte et propre. Sur cette question, les commentateurs de saint Thomas sont partagés: d'une part, Cajétan et ceux qui le suivent enseignent que notre connaissance du singulier matériel est une connaissance confuse; d'autre part, Jean de Saint-Thomas et bon nombre d'autres reconnaissent à notre intelligence une connaissance distincte et propre de l'individu concret et matériel. Écoutons Bannès à ce sujet:

¹ In III Sent., dist.23, q.1, a.2, ad 3.

² Ia, q.77, a.3, ad 3.

Non repugnat intellectui nostro habere proprium conceptum rei singularis. Cujus ratio est. Quoniam ea quae cognoscit per reflexionem, non oportet ut abstrahantur ab hic et nunc et caeteris conditionibus singularibus; et ex consequenti proprius conceptus quo illa cognoscit, potest immediate repraesentare illas condiciones singulares... Quamvis intellectus sit immaterialis, non ideo excludit a seipso conceptum proprium rei singularis, quoniam ejusmodi conceptus est etiam immaterialis¹.

Nous avons dit jusqu'ici que notre intelligence connaît le singulier matériel, et cela sans qu'elle ne sorte de son propre domaine, i.e. «intra limites intellectus», et que l'intelligence ne peut subir l'influence que de ce qui est rendu immatériel et spirituel. Nous savons aussi que seule l'intelligence peut porter un jugement au sens strict et formel du mot. Il est vrai que saint Thomas reconnaît un certain jugement au sens, lequel jugement atteint une certaine perfection dans la cogitative à cause d'une certaine participation à l'intelligence², mais il ne cesse de reconnaître le jugement proprement dit à la seule intelligence. Sur ce point son enseignement est explicite³. Or, il arrive souvent que nous devons porter un jugement sur les choses particulières. Comment s'effectuerait alors tout jugement sur le singulier matériel si une seule et même puissance n'atteignait pas et l'universel et le particulier? Si une seule et même faculté cognitive ne connaissait à la fois les deux extrêmes d'une proposition?

Saint Thomas répond à cette question en ces termes:

Non possemus cognoscere comparisonem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque⁴.

Secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit⁵.

Du reste, toute la pensée de saint Thomas se révèle lorsqu'il parle de la prudence, vertu pratique qui dirige les actes humains. Pour la comprendre, rappelons la distinction qui existe entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique. La première est celle qui considère uniquement la chose, opérable ou non, en faisant abstraction de l'existence et en procédant d'une façon résolutive, soit en définissant, soit en divisant, soit en résolvant les conclusions dans leurs principes propres. En somme, nous pouvons dire que la fin d'une telle connaissance n'est autre que la contemplation de l'objet en lui-même. Quand il s'agit de la connaissance pratique, force nous est d'envisager les choses sous le point de vue précisément de l'opération et de l'action humaines, puisque, à l'encontre de l'autre, elle considère les opérables d'une façon opérable, *operabile operabiliter seu agibile agibiliter*. C'est elle qui détermine comment nous pouvons faire et comment nous devons faire ce que nous appelons les œuvres de l'art ou de la prudence. Son mode propre est compositif; elle se tourne du côté du concret comme tel. Toutefois, pour rester fidèle aux nombreux textes de l'Aquinat, nous devons reconnaître que la connaissance pratique

¹ *In Iam*, q.86, a.1.

² *De Ver.*, q.1, a.11; *Quodlibet* 8, a.3; *In II de Anima*, lect.13; J. de S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.140b6.

³ *In I Post Anal.*, lect.1; *In III de Anima*, lect.11; *Ia*, q.85, a.5, c.; q.58, a.4, c.

⁴ *In III de Anima*, lect.8, n.712.

⁵ *De Ver.*, q.10, a.5, ad 3.

peut être entendue d'une triple façon : soit que nous considérons l'opérable seulement, soit que nous considérons l'opérable sous son mode même d'opérable. Dans ces deux cas, nous avons affaire à la vérité spéculative comme telle, car même si nous considérons l'opérable sous son mode même d'opérable, nous pouvons dans ce cas faire abstraction de la rectification de l'appétit, et c'est sous ce rapport seulement que nous avons affaire à la vérité pratique et à la connaissance prudentielle dans le sens le plus formel du mot, car dans ce cas notre connaissance n'est plus seulement pratique du côté de l'objet, mais elle l'est également du côté du connaissant; par elle, nous nous tournons vers l'action dans sa concrétion même¹.

Nous pouvons inférer que la prudence regarde la vie concrète comme telle; elle règle nos actions humaines pour les diriger vers la fin. Elle se tient dans l'ordre de l'exercice, dans l'ordre des moyens qui se mesurent sur la fin, en ce sens précisément que l'ordre d'intention commande tout l'ordre d'exécution. Nous pouvons comprendre alors ce que l'Aquinat écrit de la prudence :

Respondeo dicendum quod...ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalialia principia rationis, et cognoscat singularia circa quae sunt operationes².

Ad tertium dicendum quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio...³.

Il est donc manifeste que l'Aquinat reconnaît à l'intelligence humaine une connaissance distincte et propre du singulier matériel : une connaissance confuse expliquerait difficilement sa pensée telle qu'elle se dégage de ses écrits, alors qu'il traite de la connaissance réflexe et du jugement, surtout pratique, de la prudence, où une connaissance déterminée du singulier matériel est nécessaire pour la vie morale concrète de chaque individu⁴.

Notre intelligence, par conséquent, à l'encontre du sens, n'atteint le singulier que par une connaissance indirecte. Il ne faut pas inférer de cela, cependant, que notre connaissance intellectuelle du singulier matériel ne soit ni propre ni distincte. Saint Thomas n'enseigne-t-il pas plutôt que l'intelligence l'atteint d'une façon supérieure au sens⁵? Il n'est pas plus question d'une connaissance imparfaite, en ce sens qu'elle serait obscure et confuse. De plus, nous ne connaissons pas le singulier directement comme le fait l'ange. Cela relève de l'imperfection même de notre intelligence,

¹ Nous pouvons trouver cette doctrine exposée surtout dans *Quaestio disputata de Virtutibus in Communi*, q. un., a.3; *Ia IIae*, q.57, a.5, ad 3; *Ia*, q.14, a.16; *De Ver.*, q.14, a.1; *ibid.*, q.17, a.2; *ibid.*, q.5, a.1; J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.III, disp.27, a.2, nn.3 et 17 bis; *ibid.*, disp.18, a.4, nn.10 et 11; CAJETAN, *In Iam*, q.14, a.16.

² *IIa IIae*, q.47, a.3, c.

³ *IIIa*, q.11, a.1, ad 3.

⁴ J. de S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.327a48.

⁵ *Ia*, q.86, a.1, ad 4.

qui doit abstraire ses espèces des choses sensibles. L'ange, au contraire, connaît directement ce singulier matériel par les espèces qu'il tient de Dieu.

Ainsi l'ange participe à la science de vision en Dieu. Dans un cas, comme dans l'autre, le singulier matériel n'est pas connu *per adaequationem sed per universalitatem*, mode immatériel et nullement selon un mode matériel. Autrement dit, le mode de la chose en soi n'est pas le mode de la chose en tant qu'elle est dans notre intelligence. C'est pour avoir confondu ces notions que Platon et ses disciples sont tombés dans l'erreur. Ils considèrent le mode de la chose en soi comme identique au mode de la chose dans notre intelligence.

Saint Thomas, lui, nous enseigne qu'une connaissance universelle n'exclut pas une connaissance du singulier matériel, car il écrit :

Per hunc igitur modum quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto est universalior: non quidem sic quod cognoscat solum universalem naturam: sic enim quanto esset superior, tanto esset imperfectior: cognoscere enim aliquid solum in universali, est cognoscere imperfecte, et medio modo inter potentiam et actum. Sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur quia ad plura se extendit, et singula magis cognoscit¹.

Ajoutons, en terminant nos considérations, qu'il existe une distinction réelle entre le concept réflexe et le concept direct. L'Aquinate écrit à ce propos: «Alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere»².

2. Conclusions

L'analyse que nous avons dû faire pour comprendre la doctrine de saint Thomas sur notre connaissance du singulier matériel, nous manifeste toute la richesse et toute la profondeur de sa pensée et de sa philosophie. Quand l'Aquinate enseigne que nous connaissons le singulier par une certaine réflexion ou quand il écrit que nous en avons une certaine connaissance, mais indirecte, il suppose connus les points que nous avons soulignés et que nous avons essayé de mettre en lumière. Voilà pourquoi il ne faudrait pas voir dans ses expressions une certaine hésitation dans sa pensée et même une certaine indécision dans l'orientation de sa doctrine.

Nous avons signalé, à l'occasion, l'importance de la réflexion en psychologie thomiste. De ces notions dépendait notre compréhension de la solution traditionnelle du problème de notre connaissance intellectuelle du singulier matériel. Il fallait suivre la pensée de l'Aquinate dans son analyse de l'âme intellectuelle sous tous ses aspects. De cette analyse, en effet, dépend toute la valeur de sa logique, de son épistémologie et de sa psychologie. Aristote avait procédé de la même façon. Le Stagirite, il est vrai, n'a pas composé un écrit spécial pour discuter ex professo notre problème, mais c'est à travers tous ses écrits que nous puisons les principes qui nous aident à le résoudre. Saint Thomas reste fidèle à son enseigne-

¹ S. THOMAS, *De Substantiis separatis*, c.14, *Opuscula Omnia*, T.I, p.123.

² *Ia*, q.87, a.3, ad 2.

ment. Or, quand le Docteur Angélique parle «d'une certaine réflexion» qui est nécessaire pour la connaissance du singulier matériel, il parle formellement, car sous cette expression, apparemment imprécise, «quaedam reflexio», se cache toute une doctrine riche en analyse et en conséquences.

L'analyse que l'Aquinat a déjà faite de l'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine nous manifeste bien qu'il parle formellement dans le cas présent. Il enseigne, en effet, que l'objet propre du sens est le particulier, tandis que celui de l'intelligence est l'universel. La connaissance humaine est une connaissance proprement abstractive. Elle résulte de l'actualisation de l'intellect possible par l'espèce tirée des choses sensibles. C'est donc affirmer d'emblée la nécessité du sens et de l'intellect agent dans l'élaboration de toute notre connaissance. La «species» alors, comme le rappelle à maintes reprises Jean de Saint-Thomas (à l'instar du Maître), conserve une connotation au phantasme d'où elle a été tirée, où elle a trouvé son origine. Cela est évident puisque, d'une part, l'homme n'a pas d'idée innée et puisque, d'autre part, toute sa connaissance intellectuelle trouve son fondement dans les sens. Or, toute connaissance comporte «species». Mais la connaissance humaine a ceci de particulier: elle prend origine dans les sens. L'on doit donc sauvegarder, dans la voie normale de la nature, la relation de la «species» aux sens. Autrement, nous nions la nature du mode de connaître qui nous est propre. L'intelligence humaine peut donc connaître dans son origine la «species» en cause par une réflexion d'un genre particulier. C'est par ce procédé indirect qu'elle connaît le singulier matériel sans toutefois sortir des limites de l'intelligence. Ni le phantasme comme tel, ni l'intelligence comme telle, à cause de leur nature propre, ne peuvent empiéter sur leur terrain respectif. C'est précisément ce retour *sui generis*, dont parle saint Thomas, qui permettra à l'intelligence de saisir l'individu, le singulier matériel.

La doctrine constante et commune de saint Thomas sur les relations qui existent entre l'intelligence et le phantasme nous renseigne surtout sur la solution de notre problème. Dans toute connaissance, l'homme a besoin du phantasme; dans toute connaissance, il existe une certaine relation au phantasme qui soutient, pour ainsi dire, le concept. La distinction réelle entre le concept direct et le concept réflexe vient de la façon dont l'intelligence se sert du phantasme. Dans le cas de l'universel, le terme ultime de la connaissance est le signifié de l'universel lui-même; le phantasme, lui, n'est là que pour soutenir, pour ainsi dire, la pensée. Par contre, dans la connaissance réflexe l'intelligence délaisse l'universel pour saisir le particulier contenu dans le phantasme. En d'autres termes, cette double connaissance chez l'homme, directe et réflexe, est caractérisée par un double mouvement: dans un cas, nous délaissions le phantasme, sans l'abandonner, pour saisir le signifié du signe formel; dans l'autre cas, nous délaissions l'universel pour nous tourner vers le phantasme. Dans aucun cas, et ceci est à souligner, nous ne sortons des limites propres de l'intelligence comme telle. Disons, enfin, que la nécessité du phantasme, dans toute connaissance humaine, se manifeste à la fois à la considération de l'objet et à la considération de notre intellect. Pour atteindre la vérité complète et entière,

nous devons percevoir que la nature humaine, avec l'intelligence humaine et toutes les autres natures que renferme notre cosmos, se trouve concrétisée dans la matière signée de quantité. L'unité substantielle des êtres naturels explique alors les relations et les influences réciproques que peuvent avoir entre elles la matière et la forme. Le jeu entre le phantasme et l'intelligence trouve là son dernier fondement.

L'intelligence humaine peut donc, grâce à une certaine réflexion, avoir une certaine connaissance du singulier matériel, une connaissance propre et distincte dans la mesure où elle se continue avec le sens. Aussi, pour propre et distincte qu'elle soit, cette certaine connaissance ne sera jamais quidditative. Dieu seul connaît les êtres dans leur totalité. Les expériences multiples auxquelles l'homme a recours pour connaître les êtres du cosmos témoignent de la faiblesse de l'intelligence humaine dans ce domaine.

THOMAS HÉBERT, A.A.

Privilege and Liberty

I. THE "COMMON MAN" VERSUS "PRIVILEGE"

The cult of the "Common Man" and the corresponding hatred of "Privilege" constitute the classic ideological bridges, connecting-links, or portages as it were, between equalitarian "progressive" Democracy and Communism — or to put it with greater precision, *from* Democracy *to* Communism. The principle of social levelling and monism they express (in the language fashionable to-day) is what underlies the logic of that final and suicidal surrender of Democracy to Communism which powerful forces in the midst of our society are seeking to bring about: a surrender to be experienced, at the same time, as a dialectical self-fulfilment, an historical consummation, a self-transcending apotheosis of Democracy. Those among us who object to Communism radically and essentially, on principle and not merely on tactical and temporary grounds or by reason of psychological inhibitions, — a handful of men only, perhaps, in an actual but very many more in a virtual sense, seeing that the "plain" or "ordinary" man, a far more real creature than the "Common Man" which is a construct of subversive sophists and seekers for power, cannot but dread Communism as the blighting tyranny it is, though in default of any intelligent leadership in resistance he may be inclined to submit to it half-heartedly, — true and integral anti-communists, in a word, should not only abstain from verbal celebrations of the idol of the "Common Man" but actively set about its destruction, and not merely subdue their voices when joining in the ritual chorus of abuse against "Privilege" but make bold to demand and to acclaim a downright philosophical apologia of Privilege in regard to both the frail remnants of it that have survived to this day and the more vital new types of it which, we trust, will emerge again in more civilized epochs to come. Nor should they suffer to be deterred from their task by the allegation of the Marxists and their "progressive" flunkies, mendacious in its spirit but not altogether false in its substance, that whoever opposes Communism relentlessly must inevitably oppose Democracy itself in a certain sense and to a certain degree; that whoever fails to worship the "Common Man" and to abhor "Privilege" is ineluctably tainted with heresy concerning such fundamental dogmas as that of Equality and "The People's Will."

In serene impassivity towards all "tactical" preoccupations in our own minds and all "psychological" stratagems of the Enemy, then, not swerving from our path either in the directions of "Liberal" compromise and diplomacy or in those of reactionary aestheticism or Fascist hysteria (which under a "Rightist" flag tends to oppose Leftist totalitarianism

by a noisy and ineffectual caricature thereof), let us inquire into the meaning of the dominant theme in the process that surrounds and threatens to submerge us: the theme of "The Common Man versus Privilege."

Again, our enquiry must not be guided by any arbitrary and particularist "group bias," in favour of this or that still-powerful or menaced or *ci-devant* "oligarchy," that is to say; from our main argument, we may draw sympathetic applications to any or all of these, but in a secondary and accidental sense only: neither a relationship of being "commandeered" nor one of sentimental piety, for instance, must oblige us towards "Western capitalists," "Prussian junkers," or any "suchlike things." The Marxian adversary, of course, will say (and has to say) that we cannot but be so "commandeered" and "committed"; but we must, with a view to safeguarding our intellectual honesty, diligently train ourselves to mind such reflex sounds of his no more than the buzzing of a moth, indeed not to give them a moment's attention. Thus, if "The Common Man versus Privilege" were meant to express the evident objective truth—which in fact it is deceitfully intended to "suggest" and to "evoke"—that a great multitude of people *as such*, in regard to its rights, interests, welfare, security, perfection, and so forth, is more important than a tiny "minority" of people *as such*, we should indeed have to side (as philosophers and citizens or Christians, *at least*) unequivocally with the "Common Man" as against "Privilege"; the objection that "*we*" are somehow specifically tied up with the "tiny minority" in question would be, even though a true description of our state of consciousness, altogether invalid as an objection. To put it in different terms, if the "Common Man" stands for the Common Good, and if Privilege means simply what is "good for" the "privileged few" and accordingly "bad for" the "underprivileged" or the "disinherited masses," we in these pages have no case at all. Of course, the contention reposes on baseless presuppositions concealed by the verbal sleight of hand of contrasting a great number *simpliciter* with a small number *simpliciter*.

The false presuppositions we have in mind are, roughly, threefold in nature. The first is the most obvious and the easiest to lay bare; the second consists in a classic equivocation about justice, which has worked immense harm; the third, more recondite, carries us—once we have seen through it—straight to the core of the matter.

First, we have the fallacy of "class conflict" in the broadest sense of the term: the error that "goods," generally and universally, cannot be other than "goods for consumption" in the strictest and narrowest meaning of the word; that, therefore, the "possession" of one man necessarily and exactly corresponds to the "want" of another, and that what is "given to" one group of people is by definition "taken away from" another. In other words again, the problem of the good life (along with history, politics, and culture) revolves round the number and the size of the "slices of cake" falling to this or to that other person, or "collective" taken as a unit in its contest with other "collectives." In sane philosophy, the father is primarily the person who provides for the children (having, incidentally, engendered

them and placed them in the fabric of an ordered life); in the insane philosophy of Subversion, the father is primarily the "class enemy" or "exploiter" who carves out for himself the largest piece of meat off the common joint.

Secondly, then, the slices or pieces or rations should all be equal *per capita*; or again, if not arithmetically equal, at least strictly proportioned to everybody's "contribution" towards their "production"—the proportion being "measured" by the "amount of labour" or some other "evident test." This must be so under pain of "injustice," by which is meant a breach of the "social contract" which allegedly regulates all (or all but private and intimate) relations between individuals. If my neighbour owns a larger property or inhabits a larger house than I, he has stolen it from me: it is as though he had defrauded me when "dividing up" between us, "on equal terms" as had been stipulated, the possession referred to. Or again, it may be lawful for him to own more and to live on a larger scale: but this can be so on the condition only, and only so long as he can prove at any moment before the tribunal of mankind's actualized consciousness—of Descartes's *idées claires et distinctes*, or of Kant's *Bewusstsein überhaupt*, perhaps—, that his greater capacity of work or at any rate his appreciable surplus of "creative genius" (useful in terms of "needs" revealed by the market or decreed by the competent Department of the Bureau of Human Consciousness) confers upon him the right of owning and enjoying, say, half as much again as I do. Otherwise, he is a leper sundered from the body of "common men," an outcast blighted with the sin of "privilege"; whereas I the "common man" go afflicted with a grievous wrong, am curtailed of my rights, and am indeed not only entitled but obliged to concentrate all my thoughts and efforts on obtaining redress (not without a vengeance, to be sure). The fallacy is manifest enough; the legitimate moral problem of equality and inequality in social relationships is not, of course, settled therewith, but need not detain us longer at this stage.¹

Thirdly, we have already indicated above, if only in vague outlines, the most basic of the false presuppositions underlying the crusade against Privilege on behalf of the Common Man: the interpretation of the "Common Good" in terms, *if not* of class-war, contest, quarrel, envy and mutual exclusion, *then* of a *sameness* of reference, use, enjoyment and immediacy: a principle that lies deeper and has farther-reaching implications than the mere narrow-minded jealousy of equalitarianism proper. As the subversive mind is essentially individualist and isolationist, so also is it essentially collectivist and identitarian: on the view inherent in it, the curse of division and of being "set against one another" cannot be surmounted except by a "fusion into one"; an actual identification of consciousness, of qualities and of interest. In fact, individualism (tending towards equalitarianism) prefigures collectivism from the outset, and again, collectivism is only individualism raised to the high power of an absolute monism centred in "all and every one." No man must hold more or be more than

¹ See note on p.98.

his fellow man; but in whatever sense he may (or, indeed, shall, as we observe in to-day's communist society, and in a different form, in the liberal-democratic concept of a mere equality of "chances") hold more or represent more, this must be — in a direct, massive, mathematically plain, and instantly verifiable sense — on behalf, in the name and under the jurisdiction of Society as an actual Unit of Consciousness, an actual Subject of Will entirely contained in the collective thoughts, moods and decisions of the Moment. It is, needless to say, a Moment that apes the Eternity of God — as the "common mind" of the "Common Man," with all the artificial idiocy imparted to it by the tricks of a naturalist psychology and a lowering-down glorification, is nothing but a formal substitute for the Mind of God; as the *Sic volo* supposed to be "naturally good," the "People's Will," is certainly the product of a fetishistic attempt to expropriate the *one* Will that is in truth Good because it expresses an Essence absolutely Good. To put it briefly, then, the Common Man is not merely the plain or ordinary man "wronged" by "master men" (or in danger of being so wronged); he is, above all, Man good and valid and confirmed — in virtue, purely and simply, of being "nothing more than Man": and accordingly, Privilege is not merely an "injustice" which favours "the few" to the detriment of "the many" but above all, a symbol of the imperfection of Man as compared with God, a symbol of the part played in human life of what is contingent and "unaccountable-for," a symbol of the "irksome," "irritating," "humiliating" transcendence of the Good in relation to human Will as such.

The Common Man means Man aspiring to "have" all goods and to "be" all that is good in the simple, ultimate and selfsame sense of having and being: any one man attaining, through the oneness of Society actualized into a common Subject, all that any other men attain, according to the mode of *Identity*. Inversely, Privilege means the social projection, the institutional recognition, the traditional embodiment of the essentially insurmountable dividedness, imperfection and subjectivity (in the face of a transcendent Object and Good) of Man, and by the same token, the really existent — though always limited and again, in its own way, imperfect — remedy or correction of that metaphysical smallness, failure and fallenness of Man: the fact that a few or rather, very many men in different ways transcend the "common level" of mankind, as though that in man which points beyond man took shape in them, in this or that limited respect, so that through their instrumentality others reach out beyond their own immediate possession or proper nature, and enrich themselves by a contact with higher values primarily alien from them and not properly theirs, according to the mode of *Participation*². It is, ultimately, because we are merely creatures and "guests" of God even on earth, not in any sense "claimants" on Him and much less, "particles" or "concretions" of His mind that notwithstanding the strict rights and duties we undoubtedly do have and owe among ourselves we are *also*, ineliminably and most fortunately for us all, guests and hosts, beneficiaries and benefactors,

² See note on p.99.

servants and masters, pupils and teachers, imitators and exemplars of one another: in most different manners, to be sure, and by an apparent paradox rooted in our creaturely status, always in a more proper sense as receivers and followers than as "privileged" spenders or leaders.

It is, then, interpreting Privilege in terms of the Common Good as attained by Participation that the present article chiefly aims at. But in view of the undeniable (if extremely vulnerable and, perhaps, short-lived) historic achievement of liberal-democratic Society in the realization of the Common Good inasmuch as the specific human value that goes by the name of "political liberty" is concerned, we propose to envisage Privilege most of all in its close interrelation with Liberty.

II. "IDENTITY" AS CONTRASTED TO "PARTICIPATION"

The principle of Identity involves what we may call the principle of the negation of — isolation from, and hostility to — whatever is "non-identical" or irreducible to identity. It means the exclusion of participation in whatever presents itself as "transcendent," not in the sense of a prolongation or technical implementation, but in the sense of qualitative otherness, and in particular, superiority, to the private "self." (A superiority, be it noted, which at the same time carries relevancy to him.) Whatever would appeal to him as representing some specification of the Common Good, in its distinctness from the scheme of private goods, he is summoned to reject and refuse to recognize as *his* good. Such are all things, not (as some have put it) which he fails to understand — for he neither understands nor (generally speaking) pretends to understand "science" —, but which he cannot immediately and univocally "place" in the scheme of his pursuits or "subsume" under the categories of value with which he is fully familiar. Often, in various changing respects, the "plain man" (the "ordinary," the "average" man) similarly avoids contact with "higher values" to whose appeal he happens to be exposed; but whereas he does so in a spirit of mere personal indifference and renunciation, the "common man" proper would either eliminate (inasmuch as their concrete quality and peculiar flavour are concerned) such "transcendent" values or human realities as useless and offending or (and this is the more ideologically significant aspect) "annex" and re-model them, suit them to his system of primary "needs" and bend them to the measure of his "requirements," with the pretension of thus enhancing and intrinsically "improving" them also. The new Caliph Omar will not content himself with having the library of Alexandria burnt but cause most of the books to be "edited" so as to form "future" chapters in the progressive Koran.

For many years it has been one of the favourite parlour games of "progressive" dealers in "spirit" and culture-mongers, especially in Central Europe, to assure one another that Dostoyevsky — the author of *The Possessed*, the most profound, most accurate and most appalling indict-

ment of Subversion that has ever been drawn — was not really a “reactionary” but merely took on the appearance of one, either to delude the Tsarist authorities into leaving him alone or to drive home his “essentially Socialist” truths with greater artistic effect. For the more cheerful and sanguine sort of equalitarian — for the “Common Man,” precisely, as distinct from the sallow, tight-lipped, cynical or holy-rollerish professional revolutionist — it is *a priori* impossible to believe that anything “intellectual,” “cultural,” “literary,” “educational,” etc. (indeed, anything “nice and expensive,” to use an idiom not uncommon in certain free-thinking circles) has ever been meant for anything but “to serve The People.” Thus sings Browning, the scatter-brained rhymester of a “bright future,” in *The Lost Hero*, a rebuke addressed to Wordsworth for having seceded from the “Left”:

Shakespeare was of us, Milton was for us,
Burns, Shelley were with us; they watch from their graves:
He alone breaks from the van and the freemen,
He alone sinks to the rear and the slaves.

The slipshod metaphor about “the van and the freemen” is of no little illustrative value to students of the mentality in question. Whether the poet would class all apparent “reactionaries” of repute — such as Plato, Euripides, Tacitus, Luther, Hegel, Johnson, Balzac, the Goncourts, Schopenhauer, Burckhardt — with Shakespeare the Bard of Progress, or relegate some of them into the limbo where the “lonely” Wordsworth dwells, is a matter for speculation. Anyhow, he confidently predicts that the “lost hero” himself will finally be “pardoned by Heaven,” — for the Deity of The Cause has an invincible foible for literary celebrities and will allow none of his pet children to perish. (Some Catholics, too, would fain baptize all impressive Pagans from Goethe to Nietzsche and from Jefferson to Lenin, “Christians in their hearts though not with their lips.”)

Naturally, the attitude of “expropriation” instead of plain “elimination” not only implies no step towards real Participation but precludes it even more securely. A man who has never heard of Shakespeare has more access to him than Browning had; the Soviet rigorists who have proscribed Dostoyevsky certainly know more about him than his “democratic” admirers; nay, if we think of the words “I would thou wert cold or hot: But because thou art lukewarm and neither cold nor hot, I will begin to vomit thee out of my mouth” (*Apoc.* III, 15-16) we might be tempted to say that they who persecute the name of Our Lord are, though in no sense “Christian,” in some sense indeed nearer to His spirit than the “broad-minded” Christians who would stick on them a label of “Christianity.” The “common man” is a modern King Midas: whatever he touches turns, not indeed to gold, but to dross, and with much the same effect of complete uselessness. In its very formulation, the “conquest of culture” bears the pledge of its impossibility. The “control of moral and spiritual forces” which we have “not yet” achieved so satisfactorily as we have the control of physical forces yields by itself, as a phrase, a sufficient

explanation of the fact thus denounced. The higher a value is the more sardonical is its response (if the expression may be passed) to the contention that man—better still, all men—have a “right” to “possess” it. The ideal of Identity precludes the reality of Participation: in other words, Pantheists or Anthropotheists cannot realize, or live by, their status as children of God.

The same thing is true of hierarchical order as projected onto the plane of social relationships. To be sure, all such projection is essentially one-sided, limited and distorting: man’s contact with God—under the Christian dispensation, in particular—radically transcends the system of cöordinates (as it were) that determine his place in the social hierarchy; but that is only to say that to reach the kingdom of Heaven he needs neither “abundance” nor “culture.” Nor does the Gospel hold out the faintest trace of a promise of universal prosperity or of an education “made available for all.” It must, however, also be admitted—and emphasized—that social hierarchy does not, and is not meant to, correspond univocally with the hierarchy of moral, intellectual or even aesthetical values in a purely natural context, either: in “normal” society, many a “plain man” of the lower orders may, and often does, excel many an “aristocrat” in natural intelligence or in genius of some kind, in fortitude or in kindness, or in no matter what other dimension of personal virtue—including even that of “nobility” or “distinction of bearing.” Great statesmen, too, as well as great soldiers or great industrial organizers, have often “risen from the ranks.” Yet it should be remembered that—in spite of all differences as to presuppositions and structure—this “antinomy” also largely applies to the hierarchy of the Church militant herself. A peasant girl may be a saint, and a pope may not; any humble parish priest may in the end rank higher in Heaven than his bishop. The Catholic equalitarians are right in asserting that a parliamentary form of government, while not suitable for the Church, may suit a given nation in the given circumstances; but in suggesting that while the principle of hierarchy as such is right for the visible Church on earth it is wrong for the body politic they stretch the contrast to fictitious and illegitimate lengths. Secular hierarchy, far from providing the ultimate standard for the judgment of human worth, is in need of being viewed in a perspective implying limitation, reserve and correction; but so is ecclesiastical hierarchy, without therefore ceasing to be salutary and indispensable. Hierarchy means that a certain personnel, by virtue of its very constitution and in a sense penetrating its distinctive “being” as it were, is *primarily ordained* to actualize and to cultivate a certain set of higher values; to attend to, and serve, certain aspects of the common good—or again, *the common good* of a given “perfect society” in the central and comprehensive sense of the term. This fundamental requisite of human proficiency, ascent and civilization (of man’s relationship with his goal, indeed), with its manifold implications of privilege, authority and reverential habits and customs—inevitably entailing a great deal of tensions and incongruities in concrete cases—, arises from the fact that the Common Good is everybody’s good

yet not identical with everybody's private good nor simply "resolvable" into the private aims and volitions of all (or into their "average value"); that while every high value is "meant for me," not only in the sense of benefiting me as a recipient of its causal effects but of perfecting me through an appreciative response on my part, — in the sense, that is, of contributing to inform my conscious behaviour, — yet it is "meant for me" according to a mode of transcendence, *not* as an immanent function of the unfolding of my volitions, needs or capacities.³ Hierarchy is the expression, not (as some Pagan aberrations would have it) of the intrinsic and necessary "betterness" of some men, of their metaphysical superiority to the rest, but of the bondage of men — of all men — to what is intrinsically better than they, to what essentially transcends their scope yet enters into the constitution of their goal, as conceived *modo humano*: the "objective" goal transcending but addressing their "subjectivity." The Pope is "Holy Father" not in spite of, but because of being at the same time *servus servorum Dei*: specifically called and appointed, not to serve our "religious needs" or interests or fancies, nor perhaps even — so far as his most specific office, his *potestas gubernativa*, is concerned — to serve God Himself pure and simple, but to subserve, as it were, our service of What we are all ordained to serve. Though some persons, religious or even secular, may be more saintly personally than the Holy Father, we approach him with a degree of reverence not otherwise practised among Christians, as the symbol and guardian, not so much of human saintliness as of our corporate supernatural "subjectness" to the Most Holy One. Generally speaking, all legitimate "authority" is destined to serve "our good": it is because "our good" — except in so far as it is defined merely by our "good pleasure," though this does not in itself imply any objective "badness" — is *above us* that the "authority" can only fulfill its function if its character, in relation to us, is not merely "functional" or "instrumental" but (in varying measures and forms) embodies a claim to subordination on our part. To put it briefly, Hierarchy stands for the submission of man to what is highest in man and higher than man but claiming his attention: ultimately, along many necessary or competitive avenues of approach, to God; whereas "Emancipation" stands for the subjection of man to man, and his bondage to what is lowest in him: or again, ultimately, to the Spirit that seeks to destroy him. Hierarchy and Privilege, establishing a primary dependence of man's road to perfection on special human agents "consecrated" to the service and cult of what transcends man (in its multiple aspects), reflect the principle of *Participation*: they are linked to the basic truth that *response*, not *fiat*, is the prime gesture of the human person; on the contrary, "Emancipation" and "Equality," proclaiming the equal and joint sovereignty of men, speak the idiom of *Identity*: they taunt man with the mirage of "positing" and "generating" reality including his own, of absorbing the infinite into one human Consciousness, of supplanting or, indeed, "creating" God. *Participation* is another word to express man's affirmation of — or loyalty to — Being, Form, and Limits, implied also by his true relationship with Being

³ See note on p.100.

Infinite; inversely, man's craving for identity not only conjures up the nemesis of annihilation which is bound to follow the prideful illusion of omnipotence, it is inherently tainted with the *eroico furore* of the suicidal, and carries within it the developing germ of a radical enmity to Being.

In a general perspective, then, we may lay down that the religion of the Common Man suppresses the principle of Participation in that it negates, and tends to abolish, that in which man—every man, any man, this or that man—might participate. Though in itself a half-truth only, the trite anti-socialist argument, stating that "the Socialists would kill the goose that lays the golden eggs," quite fittingly expresses what we mean; to be sure, what the "Socialists" (in the broadest sense of the term) really propose to do is not to kill the goose or rather the geese of "Capital" (again in the broadest sense of the term, in which it becomes a synonym of Civilization and of Man's enhanced Estate) but to absorb them into One super-geese which is themselves—identified with all "the people," all "common men," and ultimately, all mankind—and which is to lay golden eggs of unlimited size and of an inconceivable splendour. The metaphor might be stretched, further, to the effect that in their heart of hearts they wish to supplant the geese by a fabulous swan,—which in reality turns out to be a sanguinary and sterile vulture. By claiming Identity we estop ourselves, as it were, from Participation; by asserting man's absolute and all-comprehensive Actuality we foil the manifold real potentialities in man which can only thrive in spheres remote from a totalitarian concentration on the "evident needs of the Moment," and prevent them from actualization; by "emancipating" man from the "divisions," "tensions," "contradictions," "*Verdinglichungen*" and "alienations" that are inherent in his natural status we isolate, "divide" and "alienate" him *integrally* from his proper humanity, set him against whatever represents the reality of freedom and dignity—of nobility and sovereignty, of virtue and wisdom, of perfection and progress—*within* him (and can never be simply *he*, any more than *his*), and reduce him to a mere abject Thing while inflating him into a self-styled Deity. The "common man" is the troll in Ibsen's *Peer Gynt* who ekes out his motto: *Troll, suffice unto thyself* with the Christian *Omnia vestra* (their fusion resulting in something like *Mihi, et ego, omnia*); the Cynic of old who, gone mad on the heady wine of Christianity—the elixir of life eternal, yet the deadliest of poisons if adulterated—would expand the barrel in which he has shut himself up into an empyrean of humanity and build out of that wretched cask a Palace to be the sole abode of Man. By "conquering" the earth he is transforming it into a universal hell; by "creating" out of himself the sham heaven whose only—though myriad-headed—dweller he aspires to be he dissolves humanity into the All whose true name is Naught.

Our thesis, that man's participation in the reality of human "value" or "excellence" (in every sense of the term) as opposed to the licentious dream of man's identity with Value and Power, or again, the full participation of "the individual" (and "the people") in the common good as opposed to the nightmare of an identity between the individual and the collective

consciousness, essentially involve the principle of social Hierarchy — with its political and economic implications —, might seem puzzling to many minds, even Catholic, reared in present-day habits. Our argument is, briefly, that a social conception based upon the exclusion of Privilege, a conception entrenched in the duality of “the person” as such and “the community” as such, ineluctably tends to reduce the person to naught in the face of the community, and by the same token to divinize the person by virtue of his envisioned identity with the community. The movement aimed at the destruction of social hierarchy is really a movement of meta-physical Subversion: not that social hierarchy — in its historical contingency and multiformity — embodies a reflexion or a component part of the order of nature itself; but the subversion of social hierarchy negates that order inasmuch as it aspires to surmount the individuation, plurality and contingent inequality of men, inherent in the specific imperfection of man and his position in the order of being. Without that “*exemplary*” — tentative and limited, variable and concrete — participation of “the person” in the common good (including the possibility of a particular, “lived” and “experienced” reference to values above the preoccupations of society *hic et nunc*) which is ensured — and meant — by “privilege” as distinct from a mere “hierarchy of office,” Man is liable to lose hold of the leverage of Participation altogether and to fall a prey to the mirage of Identity.

In another sense yet, “identity” involves man’s exclusion from “participation.” The Common Man is ill disposed to tolerate, not only that pretension to be “better,” that virtual adumbration of an intrinsic superiority which confronts him in the shape of “privilege,” but the mere fact of otherness or alienness, too. The intolerance of the Marxist “labour movement” for workers of another persuasion, labelled as “traitors to their class” — to say nothing of its hatred of the peasant and the “petty bourgeois” mentality —; the ideology of the “closed shop”; the merciless treatment, at the hands of the Communist State, of so many millions of poor and plain men who in some way or other have shown themselves unworthy of the stern kingdom of terrestrial heaven; the “democratic” conception of a political world uniformity and schematic “universality”; the Demo-Fascio-Communist procedure (initiated by Mustafa Kemal’s nationalist and “bourgeois,” but certainly Leftist, revolution) of securing national uniformity by the uprooting and transfer of “minority” populations; the very idea of that religious “tolerance” itself whose underlying supposition is that “denominations” differ only in the meaningless ceremonies and verbal mumbo-jumbo attaching to each, while at bottom all kinds of believers “worship the same God” (which is man’s “needs”):—here are facts that hardly require to be dwelt upon. Whether the idol of Identity bears a particularist or a universalist sign; whether it inspires a tendency towards the isolation of self from “alterity” or towards the active suppression (or again, the “optimistic,” illusory ignorance) of what is “alien” to self; whether it demands the branding of what does not “belong” to “us” as an impure and eternally damned set of “pariahs” or “outcasts,” or their treatment as an “immature” section of mankind in need of “re-

education": it invariably implies the negation of all communion with "alien" humanity, as experienced in its alienness; the exclusion from participation of what fails to identify itself with "our own kind." To the "common man," every human face in which he does not recognize his own reflexion as in a mirror appears crazy, uncanny, in some way impure; in short, it might be said that any face endowed with a personal character, with "contours" or a "profile," is an irritant to him. In this respect as in others, the dull self-infatuation underlying his "universalism" contrasts significantly with the wisdom and humour of the "plain man" at his best, who rises above all "aristocracies" and "elites" of the world in enouncing his subtly philosophical "I knows a gentleman when I sees 'im." In fact, the same mentality to which the inequality of "classes," let alone "estates" (a debased remnant of which survives in the "classes") constitutes an intolerable outrage will, paradoxical though it might seem, find it much easier to tolerate the presence in society of "castes" proper—especially in the form of diverse categories of outcasts, slaves, groups "unfit for" Socialist "citizenship"; perhaps, even, in the "scientific" society of the future, with that element of a Christian mood which lingers in Marxist humanism itself being displaced by the supreme ideal of "conditioning," the presence of diverse human "species," "planned" and "bred" for different social purposes. We may discern the germ of this "new inequality"⁴ attendant upon the movement towards Equality in the Puritan interpretation of "the rich"—the socially successful—as a body of "the elect," and of "the poor"—the social "failures" or "refuse"—as a body of "the reprov'd." The "equalitarian" mind being really "identitarian," the inequality it particularly detests is that *within* a community proper; the inequality that is the basis and the stimulus of participation: whatever the equalitarian "We" (to borrow one of the Nazis' pet terms) cannot or for some reason would not absorb or assimilate into its sovereign oneness it tends to *exclude from the unity of mankind* (which it equates to its own subjectivity).

The reason why Atheist Humanitarianism, in contraposition to religious principles of community—notwithstanding the tendencies to seclusion and to persecution they may entail—is bound to concentrate on a quasi "entitative" oneness of mind and a uniformity of "type," a "qualitative" sameness—largely alien to the religious attitude, and in particular, to Catholic universalism—as principles of social cohesion, lies precisely in the *indetermination* of its concept of the "common good." There being, by supposition, no Entity and no Law *above* man, no definite and subsistent good *outside* man to measure and to direct his corporate action, the concept of ultimate values and obligatory principles is confined to what is assumed to be "self-evident" to everybody and anybody: which amounts to saying that any human subjectivity as such is—equivalently to others—a judge of truth, and similarly any human need an immediately sovereign determinant of the good; hence, anarchy cannot be averted except by the actual sameness and fusion of human thoughts and volitions *as such*;

⁴ See note on p.101.

unity, no longer a function of the convergency of minds towards a transcendent Cause, Measure and End, becomes a self-contained *theme* of society; whoever questions the evidence of the "self-evident" or fails to fit in with the "typical" constitution of "needs" places himself (virtually at least, but perhaps with massive consequences) outside the bounds of recognized humanity. To a Catholic believer, who knows the Faith to be a specific virtue and prays for the special grace of perseverance, it appears natural that one may lack or even lose the Faith; whereas he who believes only in what should be evident to every man will be apt to regard men inaccessible to the alleged evidences as no men at all. We know that we are all called to attain ends of (true) perfection, difficult of attainment, and know that we are all poor sinners; yet where human will — with its implication of human needs, emotions, urges, and apparent "rationality" — is in itself a pledge of (sham) perfection, whatever is reluctant to fall in with the system of human will and mental complexion as collectively existent may hardly count on mercy. Unlike the comparatively harmless tyrants of old who contented themselves with being obeyed, the *Sic volo* of the Sovereign Subject in which all subjectivities are supposed to be fused, the *Sic volo* that pretends to be an ultimate standard of truth and right, will insist not only on enforcing the allegiance but on determining the wills and creating the souls of all: on being a *Sic volo* not only respected but actually uttered by every man.

III. THE PRINCIPLE OF "IDENTITY": THE TOTALITARIAN CONCEPT OF LIBERTY

About 1935, the following anecdote was reported in the public press. A young Soviet Russian student of engineering was living in Paris, sent there by the Soviet authorities with the view of his learning certain technological procedures of French invention. Once, when being asked the classic question — "Been here how long? *Like it?*" — which is the scourge of most people living in foreign parts, the young man answered with praiseworthy candour and courtesy. He pointed out that indeed he not only "liked" the French climate, food and wine, and feminine fashion, but even felt compelled to admire and envy several elements of economic and scientific progress which French (and "Western") society had already achieved but which were as yet unknown in the Soviet fatherland. Pressed further, however, the young man declared that these considerations by no means prevented him from essentially preferring Soviet to Western life. "Well, what is your 'essential' objection to our way of life?" — his interlocutor persisted. Upon some reflection, the young man thoughtfully answered: "True, you have got many a fine thing here which we still lack... but on the other hand, *you* lack what is most precious to *us*: I mean, *freedom*."

This young student, even though he may have enjoyed a kind of "privileged" position in Soviet society, was not Stalin in person, nor a member of the Politburo; he could not, in stressing Soviet "freedom," mean that in his own country he enjoyed unlimited personal power or

was at liberty to "order" people to do anything he wished to see done. He obviously could not mean either that at home he could allow himself to talk more freely than in France (where, in fact, his tongue and his every action continued to be under *Soviet* supervision). Nor is it probable that by "freedom" he really meant "equality" or the absence of "class distinctions" as such; for he might well have expressed this more adequately and less misunderstandably in his familiar Marxist terminology. "There is a fundamental perversion of language here," a Liberal critic will say: "the Communists simply call Liberty what we call Tyranny." Very well; but yet there must be some point hidden in that perversion. No Communist would call *Fascist* tyranny, boundless as it may be, a consummation of "liberty"; even the Nazi rank and file in the Third Reich he would call "intoxicated slaves" rather than "free" as compared with the citizens of a "capitalist" democracy. Because, in old times, the Tsar was (supposedly) free to do as he pleased and to make the people do what he chose to, the Communists would not suggest that there was more "freedom" in Tsarist Russia than, say, in Switzerland. Again, the hero of our anecdote may hardly have meant by "freedom" the subjection of the whole people to a "benevolent" tyranny, a "paternal" absolutism bent on serving the welfare of the people as it were. And yet, significantly — and not quite in keeping with the "dialectical" concept of the social revolution, perhaps — he was not referring, either, to "freedom" as a blissful appurtenance of the "State of the future" which the present Soviet rule, with all its "hardships" and "harshness," is designed to bring about, but to "freedom" as a glorious thing already existing in Soviet society — and vainly to be sought for in the West. He could not, then, mean anything other than the "total" power of the "State" — of its supreme rulers, that is —, *quâ* a power *identifiable*, by virtue of its distinctive nature and presuppositions, with the power of the people as such. In a liberal-democracy, and in fact largely even under Fascism, the power of the paramount "will of Society" is hampered — and therefore, all human freedom is made unreal — by all kinds of divisions, reservations, privileges, taboos, conventions, traditions and so forth; whereas in Soviet society "freedom" is real because the supreme power is unlimited *and* embodies the power of "every one and all" — with the exception of the "reproved," of course: those unfit for identification with the will of Society, those outside the pales of humanity. (It is, to quote a recent statement by a high official of the "Labour" regime, only the organized workers that "matter.") The two axioms — that government shall be omnipotent "and" that it shall represent the identical thought, will and power of all — are not, moreover, simply combined with each other, but postulate each the other: they condition not only "liberty" but each other as well. Only a power that springs from the identical will of all members of society can be really unlimited: dispose, that is, of all particular wills "at will," as it were, beyond all mere outward constraint as appears in the "oppression," "suppression," "exploitation" and even mental "violation" exercised by un-democratic "tyrannies" in the proper sense of the term; again, the illimitability and totality of the supreme State-power constitute a necessary guarantee of its real identity with the

power of The People: for immediately it recognized any autonomous principle of power outside its own and agreed to respect any self-subsistent particular "right" or "will" it would reduce itself to a status of particularity, too—become the mere power of a particular privileged group as opposed to The People. Thus, in the logic of totalitarian Socialism, Power by granting any "liberty" which could be made valid against *it* would cease to be "everybody's power" and so destroy the principle of Liberty according to its only possible and relevant conception. To put it briefly and somewhat paradoxically, the despots of old were tyrants because their tyranny, even though politically absolute, knew limits (arising from the "given" order of society); whereas the total emancipation of the tyrant from any conceivable social restraint makes him a symbol and an instrument of universal Liberty.

The totalitarian conception of "liberty," then—the conception of Communism as an ineluctable implication, the only possible concrete pattern, of Anarchism—, is based on the definition of liberty in terms of human power unrestrained and omnipotent. The ruled have no "rights" in face of the ruler's power *because* they have a claim to be themselves the sovereign Subject of "self-rule," to be invested with the fulness of power. Liberty "under the Law" is a contradiction in itself, because "Law" pretends to be an extraneous measure of my will and means a check placed on my sovereignty, and hence its recognition cannot but foil my liberty; in so far as, in an empirical sense, I obey the commands and conform to the directions of an authority "above" me, it must be nothing but Myself raised to a higher "power." My own will is the only valid "law"; but then it must be "totally" valid for me. Similarly to, but again unlike, God in the Thomist doctrine Who is "nearer to me than I am myself" but at the same time is absolutely *distinct from me*, Socialist Society is "nearer to me than I am myself" and it is in the subjectivity of its Power Centre that my own self is reproduced and truly realized, and becomes actually operative. Accordingly, to blame Communism for "clinging to Atheism" is like blaming a tree for "clinging to vegetability" instead of "accepting" an animal or a mineral nature. Nor is it true—in spite of the verbal equivocations inherent in the Communist doctrine as propounded to a not yet communistic mankind, or even deliberately used as a weapon by the wielders of Communist power—that the meaning of the term "freedom" in Communist parlance is *simply* the inverse of, or *entirely* unconnected with, its meaning in current usage. I wish I were "free" from the burden of taxation, "free" from nasal trouble, "free" from beverage prohibition, "free" from onerous professional duties: the subject-matters have nothing to do with one another, but yet in none of these cases is the use of the term "freedom" purely arbitrary and unrelated to its use in other contexts. Communism is nothing but the determinate attempt to take seriously, and to actually realize, the one true and ultimate Freedom of the Common Man: man's "Freedom from God," his emancipation from *die Gottespest*—"the plague of man's allegiance to God"—, as Johann Most, a more forgotten German Communist in the nineteenth

century, has put it. In no wise does this mean that the Communist dictator is "a god" like the antique Roman Emperor: one of the multiple personifications of a transcendent Divine order according to the Pagan conception of Divinity, an object of the "natural" worship of men. It means that *Man as such* is elevated to the rank of godhead: "Society," that is, in its identity with the individual; the "State," in its identity with Society; the ruling group and the dictator, in their specifically "guaranteed" identity with "socially organized Man"; and in a sense, indeed, universal Matter in its ultimate identity with rational humanity. Man's "emancipation from God" is coined out, as it were, in the concrete scheme of his emancipation from his "self-forged chains": from the "natural law" and "moral order" on the one hand, from the limiting and paralysing fact of his substantial dividedness and his multicentric will on the other: the division of "individual" and "society," of "the private citizen" and "the State"; the "split" which is itself only a function of man's impotence and imperfection, as well as an obstacle barring his "progress." The metaphysical core of the concept of social Totality is the concept of Identity; and the postulate of Identity, again, is implicit in man's pretension to metaphysical sovereignty, his aspiration to be God: for if I admit any entitative "otherness" of mind and will on a footing with myself, if I am aware of any human consciousness and purpose really distinct from my own, if I recognize any valid law and authority over and above my will — and not an efflux and manifestation thereof — I cannot be God. Yet the empirical limitation, frailness and tenuity of my ego, taken in itself, must be evident to me unless I am a madman in the clinical and trivial sense of the word. "Society" may pretend to divinity with quite another plausibility to mask the illusion, with quite another range of effectiveness in which to impose the paranoic conception upon reality and to work the presumptuous madness of the Fool of Scripture into the tissue of nature as it were; and "Society," to be sure, shall not be an overwhelming "organization" to which I am "subject": it shall be *I*, as "*socially organized*" — the human person "aware" of his actual identity with human personality as such, and thus pretending to constitute the omnipotent Divine Personality. Naturally, this conception of "freedom" entails the nemesis of a socio-political tyranny infinitely surpassing in its immensity and comprehensiveness any other tyranny possible among men: God's omnipotence, which is real and not illusory, is generative of liberty in the creature; whereas man's omnipotence, a downright imposture and delusion, in the attempt of its "realization" (which, like a raving lunatic's actions, does affect reality notwithstanding its basic illusiveness) cannot but annihilate the real liberty of man. However, it does so in the utmost measure *not* because it is a mere *vulgar* trickery practised on "the masses" by a pack of astute self-seeking criminals — which would be a harmless and pleasant thing by comparison —, but *because* it is underlain by an actual human experience of "liberty," as psychologically real as it is perverse. Of course, "Moscow" enslaves reluctant populations by violence, as other tyrannies did before. But were it only that, the thralldom would be an incomparably lighter and less diabolical one. The intimate core, the tap-root, the deep content, the constitutive meaning, the *logos*

(as it were) of Communism is not "cynical imperialism," "unbridled power policy," "the smooth-running machinery of the Police State," "aggressive militarism" or any similar evil,—it is what may well be called the *self-enslavement of Man*. That is why the adventure of enslavement must be universal in width as well as in depth.

But have we not wandered far, along the alluring paths of the Marxist-Leninist dialectics, from our own homelier, humbler and cockier Common Man? *He*, after all, is reared in a tradition that embraces man's freedom "from," "versus" or "in face of" the State no less than man's freedom "through" the State and "by" his identity with Society. If on the one hand he wants the State to do everything possible for his "security" and "welfare" and "culture," tends to regard all men as essentially alike and interchangeable, believes himself capable of deciding about the destinies of the world (without being much interested therein), and keenly expects the total conquest of the universe by Man owing to the progress of science, organization, technology and psychotechnics,—on the other hand he also insists on his immediate and tangible personal freedom and "rights," on the "freedom of worship" (indifferent as he may be to its content and Object), and on "speaking his mind" freely, without having to tremble before the Secret Police and to endure living in a society in which all opinions other than those imposed by Government are penalized.

It might be suggested, then, that even though the "common man" ideology is calculated to dissolve the structure of Liberal-Democracy and pave the way for its total self-surrender to (and supersession by) Communism, at least the Common Man entertains the illusion, specific to him, that he may get the advantages of Communism (a flawless mechanical organization of society for securing the perfect and equal welfare of all) without its drawbacks (practical inefficiency, present "hardships," excessive regimentation) of which he is dimly aware; that, accordingly, the "democratic" Common Man, however imbued with a more potential and rarefied type of totalitarianism, still clings to the Liberal "experience of freedom" in preference to the paradoxical one that fans the hell-fire of Communist tyranny.

Without intending to deny this contention altogether, we propose to point out briefly 1) that in the current "common man" ideology of Democracy the liberal conception of freedom has in fact been strongly eroded by more virulent motifs, which act as vehicles of the totalitarian as opposed to the liberal conception; 2) that that liberal conception itself is tainted with a virtual aspect of identitarianism.

IV. TOTALITARIAN ASPECTS OF LIBERAL-DEMOCRACY

Just as an anecdote has provided us, above, with a starting-point for the analysis of the Communist conception of "freedom," another joke — less witty but of greater renown — may serve us as a key to the degrada-

tion of the Liberal idea of Liberty in the democratic society of Liberal inspiration. We mean the slogan *Freedom from Want*, an item in the well-known piece of demagoguery that went by the name "The four freedoms." Why substitute "Freedom from Want," an inherently nonsensical phrase — for suppose I should like to have a horse: it will certainly not occur to me to describe my desire as a yearning for the "freedom from horselessness" — for the good old crudities about Plentiful Abundance and the like? To be sure, because it has a novel, a somehow elegant and "streamlined" air about it; but that formal superiority over the trite catchwords of a more "dated" sophistry is far from exhausting its meaning. Another reason for its choice lies in the psychological fact, keenly grasped by the politician's genius, that the fancy of our industrial populations is less allured by the picture of all the various sorts of pleasure that wealth can procure than agitated by the dread of misery owing to unemployment — the spectre of "insecurity." A century after the promise of economic liberalism to supply us with the maximum of wealth, we are preached a new gospel according to which economic "planning" shall save us from starvation. Of course, the meaning of "want" is very elastic; it tends to include the mere absence of whatever luxuries are accessible to the wealthiest members of society. "Freedom from Want" does not disavow the claim to "Abundance for All"; it ambiguously stresses the alleged fact that the only alternative to a chiliastic equal "abundance" is the abject misery of a considerable minority and the constant dread thereof haunting the vast majority of the people, and tickles the palates of its dupes with the notion that whatever falls short of a maximum and equal "abundance" is intolerable "want" justifying "divine discontent" and calling down the "wrath of the people." But more important still is the new, the "developed" and "expanded" interpretation of liberty that the formula "Freedom from Want" connotes. That good government is intent on protecting the citizen's liberty has for long been held by most of us; that it endeavours to promote the people's material welfare has been believed perhaps even more universally. What is new, however, is the *subsumption of "welfare" under the category of "freedom."* Welfare is not simply a "good," howsoever important, but one of the "freedoms." In the old liberal-democratic conception, a poor man seemed invested with human dignity, had a claim to honour and was entitled to freedom no less than a prosperous one; the refurbished ideology denies him the capacity for freedom unless or until he is also made wealthy. In the stead of Liberalism, we have Marxism diluted and sloppy, — Marxism shorn of its monolithic grandeur and its maniacal monumentality. In the Common Man's mind, then, the straight Liberal emphasis of freedom no longer occupies a central place. What he craves for is security, comfort, and the bliss of never being denied the gratification of a need; but in view of the liberal traditions with which Democracy claims continuity, of the verbal fetish of "freedom" which the minds reared in this milieu tend to overemphasize rather than formally renounce, the increasing prevalence of an entirely different set of values (such as security and material need-gratification) will be aptly camouflaged by their rhetorical assimilation to the concept of liberty. The "Freedom from Fear," another of the

"four," points in a similar direction. Freedom from oppression — the repudiation of a regime based on terror — does indeed correspond with the classic concept of political liberty; but "freedom from fear" proper we used to call "courage," and regard as a virtue in the citizen (in some sense, perhaps, a duty on his part), not as a boon he could demand from the State. Now "Freedom from Fear" as one of the individual's basic and inalienable "freedoms" does, no doubt, primarily convey the picture of a decent state of things in which there is no place for such horrors as the torture-chambers of the Gestapo (the Cheka is another matter: the people they tackle are not "common men" but reactionary monsters); along with that, however, it connotes the suggestion that people cannot be really "free" so long as they are in any sense subject to fear: until, that is, the State has removed all cause for their being afraid of economic insecurity, or even made psycho-analytic treatment freely available for every one suffering from "anxiety neurosis." "Liberty" thus imperceptibly comes to mean, no longer the "Constitutional State" (implying certain checks placed on public power, be it state-power as such or class oligarchy) but the "Welfare State" (with "welfare" including *psychic* "welfare," which opens up the perspective of the so-called "*conditioning*" of the citizen, and thus involves a tendency running counter even more fundamentally to the original meaning of civic liberty). In other words, Democracy has progressively come to look upon "freedom" no longer as a high good in itself, as the signature of the civic status of man, but as a title-deed to "real" goods only, a mere "formal" or promissory scheme which acquires its true value, indeed its actual meaning, by its "implementation" with tangible need-gratifications also to be guaranteed by social organization as such, to be furnished by public power itself. If I suffer from an ambition that is out of proportion with my gifts, or from an unrequited passion of love; if I am unhappy in my marriage or dissatisfied with my children; if I am subject to criminal impulses, oppressed with boredom, or in other ways "maladjusted" — there also the guilt lies with "Society," and the evil is traceable to some neglect on the part of the State: which means that Government ought to "do something about it," and that state-power should be exercised over my possessions (in every sense) and the application of my capacities, over my "development," my conduct and my moods so as to make me "happy." Otherwise, my civic "freedom" is a mere "empty shell." Liberty takes its value from what it can be "used for"; what threatens to mar it is not (or not principally) encroachment by authority but the limitation of its material range. To be free is to be rich and "comfortable," in the comprehensive sense of the term; but as "common man" I can only be that jointly, or rather in the same act, with the rest — in such a manner, that is to say, that "I am Society" and "Society is I."⁵

To be sure, the new-fangled "democratic" conception of liberty only approximates to the communistic one (based on Identity and human om-

⁵ See note on p.102.

nipotence), it does not strictly coincide therewith: for it proceeds from a modification (however profound), an ostensible "extension" of, not from an express breach with the original liberal-democratic conception. Hence the peculiar air of breezy illusiveness and soft sentimentalism about it, which so strikingly contrasts both with the dismal fervour, the sombre but in some sense respectable "logic," the apocalyptic bestiality of the Communist mind, and with that trait of virile austerity which cannot be altogether denied to the old liberal-democratic spirit. The womanish softening of the head and shrinkage of character that constitute the distinctive note of the Western "common man" explain why it is by no means always the least worthy intellects nor the least brave hearts that turn to Communism. In the "common man" world of silly matrons, meddlesome maiden aunts, vociferous viragos and literate wenches of both sexes — the world of a Puritanism sunk down to the morasses of pacifism, prohibitionism, psycho-analysis and milksop promiscuity — "the opposites interblend" not on the high plane of a tense revolutionary dialectic but in the sense of a paradise "available" here and now, of an "ideal" society designed to be at once a department-store, a brothel and a nursery. Surreptitiously, as if by legerdemain, the meaning of "liberty" is perverted into its opposite in such a fashion that the flavour attaching to its original meaning is ostentatiously maintained. To the "sovereign" Common Man of the West, "liberty" in the Liberal sense — the liberty of the "individual" *versus* the "government" — still appears "self-evident," but in itself, meaningless: it seems to "include" liberty *through* government, that is to say, the omnipotence (and sovereign validity) of the One identical Will of the People. Rather than being hated as a totalitarian tyranny, Communism is despised by many on the ground of its "inefficiency" — its inability to achieve its own supreme purpose. No doubt, it is partly the survival of the Liberal dogma that accounts for this firm belief in the incurable inefficiency of the Communist system. If not the "common man" proper, the "average man" of the West not only holds to-day that wealth is the meaning and entelechy of freedom but still holds, even to-day, that freedom is the condition of wealth, the bringer of prosperity and comfort. It must in fairness be conceded, then, that the ambiguity cuts both ways. On the one hand, the "common man" of democracy is ready to abandon freedom for the sake of the alleged meaning, purpose and fruit of freedom: to abandon the "form" of democracy for its "substance" — of which, as one could read so often in the American press (not the professedly "pink" one, either) in the honeymoon days of 1944-45, "the Russians have more." On the other hand, were the productive achievements of the Communist system, and its display of military might, to grow ever so impressive, the more stolid "average man" of democracy might still be easily persuaded that, *since* Communist society knew no freedom, it *could not* bring forth real prosperity. But the question is whether we can afford to base our spiritual defence on an obsolescent prejudice of questionable truth, with all the inherent "dynamism" of our own system subserving the enemy's purpose and breeding out in our souls that shy and half-hearted inward surrender which is the preparatory step towards a formal and integral one; driving on the

process of maturation that shall make us "ripe to the reaping," the "evolution" that shall reach its fulfilment in our revolutionary conquest by the enemy. Within Democracy, the progress of the Common Man's sovereignty is hampered by the burden of an alien tradition (even though it be not a wholly unrelated one, and be one that is wearing ever thinner); seeing the existence of a massive Communist power impinging upon us from the outside, the natural course of things — supposing that with us the accent *remains* on the Common Man's sovereignty — cannot but sweep aside the mendacious artifices of a debased post-liberalism (when its demagogic claptrap has accomplished the task of our moral softening and evisceration) and drag us ultimately to the point where we shall shed our "democratic" scales and in benumbed helplessness bend our necks under the Communist yoke. This, again, will constitute but one phase of "the self-enslavement of Man" — not foreign conquest *pure and simple*; not an accidental calamity.

Yet the reason why totalitarian subversion can, however deceptively, disguise itself under a cloak of "freedom" and "democracy"; why Communist tyranny is able to claim, with a semblance of legitimacy, the "heritage" of Liberal-Democracy; why Communism may choke Democracy to death while summoning it to "fulfill its promise," to "foot the bill" as it were — the reason for that lies in the totalitarian aspect implicit in Liberal-Democracy itself. The combination of "popular sovereignty" with the "rights of the individual" is not, in principle, a purely arbitrary mixture of two contradictory schemes, seeing that they are both meant to express one basic dimension, respectively, of the sovereign self-determination of man, as shared equally by every man as such; but the equilibrium between the two "lines" of man's self-assertion, with their disparate logic and the tension that must appear between the sets of institutions corresponding to each of them, is a delicate and precarious one, which in fact is kept in being not by the automatic mechanism of the construction but by the presence of such remnants of a concrete order of society — of such pre-liberal traditions, that is — as are ideally negated and condemned by the very conception of man's unlimited self-sovereignty. In other words, the liberal-democratic social order reposes on axioms, conventions, traditions and habits (whether they be expressly held or tacitly respected) which transcend the liberal-democratic framework itself and impose certain "material" or "objective" limits on both individual liberty and popular sovereignty, thus helping to maintain a kind of accord among the multiple individual "wills"; between the free citizenship of the individual on the one hand, and the "General Will," as monistically embodied in state-power, on the other. This is what some champions of constitutionalism have succinctly — and justly — termed "liberty under God"; a formula implying the admission that the abstract idea of freedom cannot be the only source and mainstay of a social order in which freedom is to thrive. We might paraphrase the same thought by saying that no organization of freedom *quâ* freedom can in itself constitute a guarantee of freedom; or again, that civic liberty is rather a precious fruit than a foundation or a mainspring

of Civilization; or in other words again, that the freedom and self-government of man, both individual and corporate, must be grounded in some other principle than the specious "evidence" of an unlimited validity of the subjective human *placet* or *fiat*, of the ego's *bon plaisir* or *sic volo*, of one's "right" to "do what one likes" subject to the "identical right of others." What "liberty under God" implicitly means is that an element of freedom—of an *intrinsically limited* freedom—, susceptible to be developed in concrete social institutions, is inherent in man's rational nature as created by God, and inseparably attached to the moral order in which he has been placed, as a responsible agent, by the Divine legislator. But in its historical course, Liberalism—a specific offspring of humanist emancipationism; of an essentially Atheist attitude, a mood of debased and prideful "Renaissance" pseudo-Christianity; unwittingly reinforced and given a mightier scope by the Protestant heresy, with its Manichean negation of a meaningful order of nature and of morality—Liberalism, we say, has fatally misinterpreted the concept of "liberty under God" in the sense of an autonomous and self-contained scheme of social relations made up simply out of the concept of freedom as such (of an *essentially unlimited* freedom, that is) under the mere extrinsic sanction of a complaisant God-head: the God of Deism or of Kantism, an obliging caterer to man's "religious need," who deserves to be mentioned with respect and whose moral recommendations may be considered with some profit. The fact is that Man's true freedom, including his civic liberties, his constitutional self-government, and his right to an "equal" justice, has its proper place in a *Conservative* conception of society, in the framework of which (and in the measure made possible by the given favourable circumstances, such as stability, the tradition of "law-abidingness," a certain pattern of the division of ownership, and others) a particular *stress* may be put on civic liberties, regional and other group autonomies, the participation of a broad electorate in the business of State, and similar points of view cherished by many of us; whereas a *Liberal* conception of society in the systematic and comprehensive sense of the term, as opposed to that "Conservative conception with a particular emphasis on Liberty," cannot support and protect liberty except in a precarious and self-contradictory fashion, at the price of relying on Conservative values unofficially tolerated yet continually harassed, and eaten away, by the immanent dialectic, the "law of evolution," of liberal-democratic society as such. To be sure, the Communist conception of liberty is not a mere modernization or modification but verily and truly a lethal enemy—as well as the nemesis—of the Liberal one; but its "dialectical" chrysalis is hidden from the outset (if the metaphor be allowed) in the tissue of the latter, ready to develop while feeding, by virtue of that original kinship of stuff, on the flesh of its host, until it may assume full life and cast away the carcass of its devoured relative altogether. In fact, humanistic "individualism" and "collectivism," so widely believed to form the great basic "point and counterpoint," the antithetic theme round which modern history revolves, are not only "essentially" the self-same thing but actually united, at the inception of the modern adventure, in the princely absolutism of the Renaissance world with Machiavelli as

its inspired bard and Hobbes as its systematic philosopher; their unity reappears, with more ambiguity but greater depth, in Rousseau's autonomous "Citizen" as a monad of the "General Will" as well as in Kant's "categorical imperative" revealing the identity of the individual's "intelligible will" with a principle of "universal legislation"; until the supreme level is reached with Marxist totalitarianism directed towards a tension-less freedom beyond the State, the immediate omnipotence of Man absolutely "Socialized." The firstfruits of Statism as well as of utopian Socialism precede the historical elaboration of liberal-democracy, and on the other hand, Marxian communism would be nothing without its anarchistic eschatology. And again, what has made the concrete reality and duration of liberal-democracy, with its manifold compromises and elements of sanity, possible and practicable has been the "Conservative"—the Christian, hierarchic, pluralistic and realistic: as it were, "finitistic"—substance of our civilization, radically alien to the spirit of humanistic "individualism" and "collectivism" alike, relegated to the background and well-nigh deprived of formal expression or explicit defence but still for a time surviving and capable of vital reactions in liberal-democratic society.⁶

However, the *logic* of the Liberal principle of "absolute freedom for the individual, not limited by anything except the equally absolute freedom of others" is ineluctably suicidal, and conducive to the Communist principle of an absolute freedom of the individual in the sense of an actually identical absolute power of "all." For the Liberal axiom conceives of human units of life as a welter of discrete "points" which "meet," accidentally as it were, in an empty space; whereas, in reality, man is a social animal, and men in society live—notwithstanding their respective possession, in a sense, of a "sphere of privacy"—in a world of essentially *interpenetrating* ranges of power and influence, of action and passion, of thought and interest, of reference and allegiance: hence a working "compromise" is effected, not by a mutual respect of "absolute sovereignties" (whose "delimitation" against one another is *a priori* impossible) but only by a common recognition of qualitatively determined "goods" and "laws," and of "objective authorities," which implies the attribution of a merely relative validity to each subjectivity as such. Thus the assertion of an "equally absolute freedom"—the divinization of the subjective human will as such, in the sense of a rigorous formalism, independently of its intrinsic quality and its specific object—must needs take a turn towards Identity in the place of mere mutuality; towards an actual fusion in the place of mere "harmony" or "arrangement." There is nothing affecting, or forming part of, the individual's life but has some tangible and demonstrable "social" reference; whatever man does is in some way "conditioned" by society and again reacts upon society and "limits" the freedom of others unless it is coördinated from the outset with *their* line of action. But first, no such coördination is possible without a virtually all-powerful

⁶ See note on p.103.

central authority which embodies, as it were, the "conscious self of Society" as such; and secondly, the "individuals" are not fit to furnish a "raw material" of thoughts, feelings and aims susceptible of such a cōordination unless they are fashioned *a priori* by the concept of identity — cast, that is to say, in the mould of the "common man." The particularly manifest "contradiction" of liberal "bourgeois" or "capitalist" society, again and again pointed out with malicious pleasure by both Marxian and "Rightist" critics — the "senseless" and "revolting" gulf between the rich and the propertyless, as seen against the background of the supposed "equality" of their "rights" and their "chances"; a sometimes exorbitant "factual" inequality with no socially meaningful inequality of status, no qualitative "pretensions of value" to support it — that "contradiction" is only one aspect, the most salient one perhaps, of the suicidal dialectic inherent in the Liberal conception. Similar "contradictions" appear between the liberal emphasis of an unrestricted "freedom of opinion" and the democratic need of mental homogeneity; or again, between the national organization of the "General Will" and the infinitist universalism of the "humanistic" appetite. Hence the trend towards a compulsory uniformity of education; hence the nightmare of "One World," the barbarous vision of a world-wide super-state on top of the National States, and modelled on their own barren and barbarous scheme.

In the process of his equating himself to the Deity, Man comes to debase, denature and distort himself into a Common Man; in his pursuit of freedom misconceived as "human power unlimited by any supra-human agency, order or institution," he entangles himself into an ever straitening web of self-enslavement; pridefully impatient of the union of Participation, he resorts to the conceptions and techniques of the union of Identity, which cannot but annihilate all freedom except one: that of feeling "at one" with the Tyrant; of the experience of being "represented" with all one's substance, thought and will — lock, stock and barrel, as it were — by the omnipotent state-power, the brain-centre of a "Society" supposed to "be every one." In the democratic sector, we are endeavouring to confine ourselves to the cult of the Common Man, without an explicit cult of State omnipotence and of absolute Tyranny interpreted as absolute Freedom — which means, in one sense, a more specific concentration upon, a more consistent form of the cult of the Common Man, since (for a time, at any rate: during the dictatorial "phase" of the revolutionary process) that new and unique "experience of freedom" is open to an "elite" only, whereas our democratic "common-manhood" is, so to speak, more commonly accessible and easier to slip into. However, this is bought at the price of an incomplete sovereignty of the Common Man and the continued presence, entrenched in the Liberal system of rights and closely intertwined with the traditional institutions of Democracy in its historic reality, of various Conservative forces and conceptions acting as a brake on our progress towards the "kingdom of the Common Man." This twilight situation, with the impatience it evokes in many minds and the power conflict to which its subsistence is linked, presents "democratic" society with an

obvious alternative — that between the maintenance of institutional freedoms and the full acceptance of the religion of the Common Man: the dropping of the liberal or semi-liberal in favour of the totalitarian brand of "Democracy" — and with the necessity of a decision in one or the other sense which may not, in all likelihood, be dodged indefinitely.

V. THE PRINCIPLE OF "PARTICIPATION": THE TRUE MEANING OF LIBERTY

Let us now turn to the Conservative substance of "liberty" in the accustomed sense of the term, particularly in reference to the political liberty that obtains in constitutional Democracy itself.

The historical root of that liberty undoubtedly lies in "Privilege" and its extension: that is to say, the "privileges" of the "Barons" as against the "Crown," and their extension, as against the "Barons" and largely through the operation of the "Crown," to "Commons," "Burghesses," and generally, the "broader masses of the people." The process of "democratization," according to its classic pattern at least, has consisted in the "enfranchisement" of ever widening "circles of the population": their "admittance into the precincts of the constitution." It would seem, in consequence, that political liberty must begin with the assertion and culminate in the disappearance of privilege; for "privilege," by its definition a status of being "set apart," cannot but whittle away by its "extension." But again, viewed from another angle, the "extension" of privileges seems to mean, not so much the gradual elimination of the prerogatives of a set of "lords" over "the people" as the actual conferment of certain rights, possessed at first by "a few" *as against "the Crown"* (as a restraint imposed on the central power of State, to be more exact), upon the "citizenry" as a whole. A preparatory and transitory function in the service of liberty might thus be accorded to privilege — much as the Marxian doctrine of historical "dialectic" attributes a necessary function to "capitalist democracy" as a preparation for the Socialist revolution, and to feudalism as a preparation for capitalism.

But if we take a less "dialectical" view of history, and incline to see in it a play of human realities or social forces enduring, developing and decaying rather than a necessary process of Man's ascent or an automatic "unfolding," by degrees and turns, of the "unique Self" of humanity, we shall find ourselves asking certain obvious questions. How far is the "simple citizen" able to make his "rights" valid, relatively to state-power, similarly as the "baron" exercises his "privileges"? Are not all "citizens' rights" — in reality, if not in formal stipulation — geared to and dependent upon the subsistence of certain "exemplary" privileges in the stronger sense of the term, necessarily limited to a minority? What structural change is "the Crown" itself, in passing from the character of "overlordship" (in other words, the supreme one among privileged social positions) to that of a state-power with "the whole people" as its "subject" (in the sense of "owner") likely to undergo?

In fact, the evolution of Democracy presents from the outset two contradictory aspects, corresponding as it were to the *quid pro quo* between "Identity" and "Participation," and most pregnantly — not to say, most tragically — expressed in the lapidary formula of Sieyès: "What is the Third Estate at present? Nothing. What should it be? Everything. What does it aspire to? To be at least something." When Sieyès wrote, the Third Estate was not in reality "nothing," but we may readily admit that it was entitled to enhance its position. The essential thing, however, is that he was as fully right in stating the concrete claim of the Third Estate "to be something" as he was wrong in asserting its abstract claim "to be everything," and particularly, in making the former dependent on the latter. In no other manner are the "social reforms" in latter-day capitalist society, subservient to the just aim of helping the "proletariat" to "become something" — to the aim, that is, of "deproletarianizing" it — warped by the underlying equivocation between that right conception and the false one according to which the proletariat "should be everything," and every measure destined to make it "something" only a momentary compromise between what "should" be and what can be "attained" here and now, a step in the revolutionary process directed to the goal of an elimination of all social distinctions. For an equilibrium among finite, limited and unequal weights is not, from the point of view of social liberty, a paltry expedient, a hybrid makeshift, a *pis aller* only acceptable with a mental reservation in the sense of "surpassing" it as soon as possible, but an optimum and an end in itself; all social liberty consists in being "something," whereas being "everything" is synonymous with being — in a certain fashion — "nothing." It is the "mixed form of government" that Aristotle considers the *ideal* one, it is his acceptance of a preponderantly democratic regime what is conceived in a spirit of time-conditioned, "realistic" compromise; on the other hand, ochlocracy — "full" democracy, where the "common man" is "sovereign" —, though still preferable to tyranny, the worst of regimes, invites tyranny as the all but inevitable "next step." *Mutatis mutandis*, these considerations are applicable to the economic as well as the political constitution of society (both being but facets, though the most important ones and endowed with a certain autonomous reality, of the structure of social group relationships as such), and to modern Christian as well as to ancient Hellenic society. Only, as Christian society is graced with an entirely new and *sui generis* dimension of Liberty and Participation — grounded in the universal brotherhood of men as "children of God," the supernatural reference of the soul transcending all social inequalities, the concrete duality (the tension and cœordination, distinction and interpenetration) of Church and State (of spiritual and secular community and authority) —, so also is Christian society in its aberrant evolution fraught with the specific danger of Tyranny and Identity of a depth and virulence inconceivable outside its presuppositions: a plague rooted, so to speak, in the humanistic misreading of the Gospel as a promise of man's terrestrial paradise and perfection (with a stolen flavour of true Heaven about it), as a divinization of man's abstract "reason" and "will" (a travesty of the beatific vision), as a doctrine of

supernatural grace being taken for granted and a part of man's natural constitution itself, as a declaration of man's entitative communion with man (enabling human nature to create itself anew), as a gospel of human omnipotence and omniscience and universal "justice"—of man's union with Divinity in the sense of Its expropriation and absorption by the autonomous "energy" of mankind.

In its manifold positive manifestations, however, Democracy emphasizes—primitive or inadequate as the formulations often are, and blurred by an influx of Cartesian rationalism, subjectivist voluntarism, naturalistic misconceptions: all of them representing the "counter-aspect" of a prideful identitarianism—not the concept of an undivided human "absolute" nor that of an equality tending towards sameness, but the ideas of division, limitation, and cōoperation on a base of distinctness. Whereas the "common man" conception of democracy envisions the rule of *one* arbitrary human will which (after the suppression of "non-common" factors of derangement) is *everybody's*, and as such coincides *en bloc* with absolute "rationality" and "justice" (representing, also, a fusion of "flawless" necessity with "total" freedom), such concrete elements of the democratic tradition as "the rule of Law," the respect for customs and statutes—and religious and historical allegiances—over and above the rulers' "whims," the postulate of "responsible" government, the theory of "checks and balances," the appreciation of "independent ownership" as a background for "independent character" and "moral backbone" in a civic sense, the federalistic motif of municipal "self-government" as well as the principle of "government by consent" are meant to *curb* all arbitrary rule of man by man, not by equating freedom to arbitrary power on a supreme plane of monistic human self-worship but by *protecting* freedom, on a diversity of planes, *against* the temptation to an arbitrary use of power. All these schemes of political thought—to whatever degree they may be tainted with an ingredient of shallow mechanicism or automatism, of fictitious formalism—presuppose and maintain a fundamental distinction between the Common Good and any human appetite as such, linked to an equally fundamental distinction between the will (and interest) of one individual (or group, or corporation) and that of another: although they legitimately vindicate the right of particular human wills as such to be made valid in certain limits, as required by the Common Good itself. Thus the doctrine of "government by consent" presupposes a "ruler"—a ruling personnel—*distinct* from the people, with whose "consent" (ascertained and obtained, preferably, on several levels: that of a basic moral consensus, of a formal constitutional technique, of a cōordination with intermediary social allegiances...) they should "govern"; similarly, the doctrine of "social contract" in its older and sounder form presupposes a prominent social power whose political prerogatives acquire full legitimacy by an express "agreement" with the multitude of its "subjects"; again, concepts like that of "independent citizenship" or "franchise" or "representation" (in the traditional, pluralistic sense of parliamentarism) essentially presuppose the ideas of

distinction or eminence, of manifoldness and inequality, of exemplariness and participation, of an occurrence and recognition as well as of an extension of "privileged positions."

The Marxist critic of "liberal-democratic" "capitalist" society is right in asserting that despite the rigorous "formal" equality that obtains in such a society, socio-economic and with it, political "privilege" of a kind survives there — albeit his thought, steeped in demagogic resentment and a mythology no less uncontrolled for being dismally drab, preposterously minimizes the real import of "formal" equality and exaggerates as well as distorts the rôle of economic inequality. Much more desirable forms of "privilege" than that of the "plutocratic" type have actually existed and could be "devised" (and still exist, of course, in an atrophied and shame-faced way): more explicit and more closely linked to qualitative distinctions, less unilinear and less anonymous, and precisely for these reasons more intrinsically limited and more objectively justified than is possible in the framework of liberal formalism and the brand of democratic constitutionalism that has sprung from it. Again, the defenders of capitalist — economically "unequal" — society, so far as their casual and apologetic train of argument (mostly saddled with an equalitarian "guilty conscience") is not confined to a mere assertion of the greater "productive capacities" of "private enterprise," are apt to go too far in identifying the commercialist system of economy with the cause of personal freedom as such: the formula that a power controlling one's base of subsistence controls one's existence altogether is not so convincing as they think — much depends on the *quality* and the *spiritual backgrounds* of the power in question — ; also, in modern industrial capitalism the great majority of people are wage-earners, and might thus appear to be at best slaves endowed with a certain possibility of choosing their masters; finally, in every organized society the security of private property and in many ways even its distribution and use depend on the political constitution and corporate action of society to a far higher extent than the Liberal system of formalistic fictions would allow it, or be able to account for it. Still, it remains true that capitalist democracy, — with its flexible but by no means necessarily moribund social stratifications (in the sense of "classes" and of more imponderable but still important shades of differentiation), linked to the institutions of private property, of capital concentrated in a pluralistic instead of a monistic fashion, of the family and the right of testation, of civic rights and of a competitive sphere in the ordering of political power itself, — essentially involves a degree of Privilege and *inseparably from that*, an appreciable measure of Liberty. The Communist enemy, cherishing a radically antithetic conception of liberty, is fully aware of this, and accordingly intent on an integral destruction of "our" type of society in the widest sense of the term: including both such more hierarchic societies as may survive in the shadow of the capitalist democracies, and such constitutional societies as are governed by "Socialist" parties clinging to a residue of liberal-democratic habits. The specific "privilege"-hunters and "common-man" idolaters *within* the democratic mansion, however, are essentially muddle-headed and unaware of the fact

(or dimly aware of it, trying to slur over its meaning) that their activity strikes at the very root of the order in which they are themselves domiciled, and is destined to hasten its collapse under the blows of the Conqueror whom most of them in fact love in all their fibres, but whose cause they are too deficient in intellectual clarity, moral courage and capacity for discipline to embrace, and whom their fancy consequently misrepresents in their own wretched image.

VI. PRIVILEGE, AN EXPRESSION AND SUPPORT OF LIBERTY

"Privilege" is nothing but an "established" positional value *in* Society which — unlike "rank" in the hierarchy of State officialdom — is relatively independent of the "unique" actual "will" of Society, yet fundamentally "in tune" with the political constitution of Society, with the "habitual will" of state-power itself. So far as state-power is set upon achieving omnipotence over Society and becoming a total embodiment of social order as it were, actualized in one unit of consciousness and receiving its determinations from one centre of will; so far as state-power does not itself connote some character of "privilege" (which it does by institutions like hereditary monarchy, a "senatorial nobility," a "political class" of some kind that is not defined exclusively *in terms of* state-power and official "appointment") — so far, in a word, as the State is based on conceptions radically opposed to privilege and the "positional values" naturally forming in society are rigorously debarred from unfolding into the sphere of political power, the existence of Privilege is impossible or precarious, according as state-power succeeds in establishing its totality (which is more or less fully the case under Communism) or is compelled to recognize, provisionally at least, a limited set of extra-official power relationships in society (as is true, in different manners, of Democracy and of Fascism). Privilege means, then, a pattern of concrete and specialized "points of interblending" between the private and the common good; an expression of the fact that man cannot rightly tend towards the private and the common good by splitting uniformly and schematically into a private and a civic personality, the latter forming with the rest an "indivisible" Public Will globally co-ordinated to and representative of the common good (and this Liberal dualism succumbing finally to the monism implicit therein: the wholesale identification of the private and the common good in the concept of the Common Man), but only in a manifold system of particular "group" perspectives, insights and devotions, virtues and loyalties, responsibilities and vocations, standards of honour and accumulations of values. Privilege is necessarily open to abuses — as is, of course, every form of official power or of professional authority —, and their correction in given cases, as well as a limitative remoulding of disproportionate or outworn social prerogatives in general, is often a meaningful theme and sometimes a necessary task of political activity; but the concept of preventing the possibility of abuse from the outset — that is to say, of *abolishing* privilege as such, and substituting for it a formally ascertainable "rule of the best," a system of

continuous competition "on equal conditions," an abstract "aristocracy of talent, efficiency and probity" outside the natural attraction and influence of contingent "social positions"—is a fundamentally mistaken one, for at closer inspection it again reduces to making the entire order of society *the function of One all-determining central consciousness, the object of One omnipotent arbitrary human will*. Privilege constitutes, not the only and exclusive but one eminently necessary leverage for the penetration of men's lives and consciousness by the aspects of the common good and by high objective values; for men's participation in what essentially transcends the scope of governmental power *hic et nunc*, or any other specified human will and subjectivity of the moment; for the liberty of Man in the face of state-power or of what is "the" predominant power in the society in which he is placed (be it formally identified with state-power or not).⁷

Privilege is a rampart of liberty, — not the liberty of "the privileged" only, but of all classes of the people, of the whole multitude, — because it expresses and safeguards the existence of relatively independent persons as quasi *finite* parts of society, as "principles" of the community (in the Scholastic sense of the term) which are quasi *commensurable* with state-power, even though inferior to it in strength and dignity, and subject to its jurisdiction; whereas the equal "citizen" of Jacobin democracy, whatever the "rights" he is invested with, is merely an anonymous molecule of society, a drifting spark of the "universal reason," an *infinitesimal* entity of the political calculus. It is only because *some* people, in different manners and different respects, "*weigh*" something in the scale as against state-power that the "individual" as such, the "plain man" who is not in any sense a "master," may also "count for something" and make an active contribution to the life of the State. It is by privilege and countervailing privilege, by the finiteness and limitation of privilege, and not by an equal distribution of abstract rights, which from the outset portends their massive identity — by a hierarchy of multiple hierarchies, and not by the abolition of hierarchy, which really points to a totalitarian monopoly of command — that liberty, limited and in many ways unequal liberty to be sure (vital and not merely verbal liberty, that is) comes into being. It is because "rich men," relatively independent centres of capital and authors of "private initiative," exist that "I," a "poor man," may have a dignity of my own and in certain matters and certain situations set myself apart from the collective and withstand the pressure of dominant forces as though I were rich myself; again, I may (supported by the laws of the State and the planes of social equality they ensure) repel encroachment by private "masters" upon my "rights" and resist attempts at my enslavement by "money-power" not only with a much greater chance of actual success but in a much more meaningful and real fashion, with much greater courage and hope, than I might ever think of defying the Single Power that is "ours." Without doubt, liberty has a far greater scope and stronger subsistence in a true Conservative democracy, where there is established an express recognition of socially relevant values outside and above the

⁷ See note on p.105.

sphere of "prosperity" and accordingly a set of more qualitative privileges besides mere "wealth," than in a Liberal pluto-democracy, where everything is virtually referred to the one abstract category of "need-gratification" (for "profit" is nothing but "welfare" short of collectivist regimentation). Yet even in "monopoly capitalism" their very origins, nature and constitution prevent the "masters of economy" or "kings of production" from coalescing into one single unit of will and from "buying up" the State altogether and reducing "the people" to collective slavery; on the contrary, their power—obnoxious as are many of its effects, and howsoever desirable its curtailment may be in itself—is radically inseparable from a certain groundwork of division, independence and competition of the liberal bourgeois type, as inherent in the structure of market economy: hence, though social reforms *as such* (that is, an establishment of "privileges of the poor") may mean a vindication of human and civic liberty against plutocratic oppression, the case of Capitalism (however monopolistic and plutocratic, however "autonomous" and therefore prone to the barbarity of "value monism") versus *Socialism* represents much more essentially the case of human dignity and political liberty, of Constitutional Society, as against the self-enslavement of man.⁸

The ostensibly non-communistic advocates of the "common man"—self-styled "Liberals," in present-day American usage at least—, who assert that they really endeavour to protect the genuine "freedom of competition" by urging government action against capitalist monopolies (and for the strengthening of trade-union monopolies) are either mere crypto-communistic hypocrites or canting vote-catchers, or else pursuers of a utopian mirage. With privilege existing in society, the freedom of some men will inevitably be trespassed upon and unduly circumscribed or narrowed down by others; with privilege eliminated from society, there will be no one possessing any substantial kind of freedom—and capable of using it—at all. The collectivistic "securing of equal conditions" for free competition will be everything, and free competition itself reduced to an abstract shadow—that ghost of "free competition" which resides in the unequal efforts within a uniform set of factory hands, or in the emulation of slaves vying for the grace of their master. If we seek for freedom through cleansing the tissue of society from power relationships—from relations of dependence and from "vertical" principles of articulation; from established authorities, inequalities and presumptions of distinctive value—we in fact seek to concentrate all power in society into the hands of "One Subject" of consciousness and will: the subjectified, totalitarian Collective; to make all social order dependent on the decrees of one human Agent supposed to incarnate the "rational will" of "us all." Though prevented by our aversion to terroristic methods, or other more or less accidental circumstances, from integrally adopting the Marxist position, we are then virtually Communists. The only conception of political liberty opposed to the communistic one is, in truth, the conception of freedom based upon

⁸ See note on p.107.

the *division* of social power, in the comprehensive and structural sense of the term: far transcending, on the one hand, the formalistic scheme of the "division of powers" in liberal jurisprudence, and quite distinct, on the other, from the equalitarian fetish of "well-divided ownership" as cherished by the so-called Distributists, oscillating between the reactionary utopia of a virtual negation of society (the earth as a paradisiac desert of quasi isolated rural family units: a much more "atomistic" conception, in spite of its Catholic sponsorship, than is Liberalism) and a circuitous re-affirmation of State omnipotence as the guarantor of equal and uniform "private ownership." A society in which liberty is to thrive can only be a society rich in privileges, affording manifold means of redress and opportunities of ascent (*not* devised in a spirit bent upon *effacing* the framework of privileges) to the "underprivileged"; a society "capitalistic" in the sense of containing and recognizing finite power factors and formative influences in their own right, *besides* State-power and the prevailing mood of "the collective"; a society ennobled and oriented by a plural system of "hierarchies" pervading it with supra-social value references as contrasted with its totalitarian self-worship — hierarchies limited in their scope, but also sustained, by their mutual action and interpenetration, and again balanced by, but on their part helping to support and vitalize (as social realities), the constitutional design of public power, the validity of the universal moral Law, the protection of general human and civic rights, and the plane of Christian equality among men.

It is evident, then, that while Privilege is essential to Liberty and the war declared upon privilege is identically a war of extermination waged against liberty, privilege as such is not identical with liberty, not a "proportionate" measure (as it were) of liberty and by no means the only safeguard thereof. Neither the principle of objective value and moral obligation over and above human desires nor man's submission to God and His holy Will — the ultimate and supreme presuppositions of all liberty — can be described in terms of social privilege; even the "rule of Law" and the postulate of a "constitutional society" cannot be so described, though these involve more immediately the problem of the *type of men* congenial to the working of institutions informed by such principles, and therefore the problem of the *class* of men made *capable*, by their organic position in society (dependent on their personal character and accomplishment but also on their wealth of tradition and their antecedent authority), of carrying on and securing the function of those institutions in a *primary* and *specific*, an "exemplary" fashion. But our point is merely that privilege, *too*, is a prerequisite for liberty, and a fundamental one inasmuch as we are concerned, no longer with the religious and philosophical presuppositions of the "good life" of society nor even with the juridical formulation of the ideal of liberty but with the problem of a *concrete social order* conducive to human dignity, decency and liberty. Apart from that, what we have tried to elucidate is the fact that the Jihad conducted against privilege by the dervishes of the "common man" is not so much a struggle for equality as such, inspired as it were by an aesthetical craving for a symmetrical

pattern of figures of the same size, as an undertaking destined to achieve the god-like omnipotence of man and a gigantic attempt to uproot wholly man's allegiance to God.

In this context, it is perhaps needful briefly to signalize what might be called "the federalist fallacy": the belief that social manifoldness and liberty can repose on the plurality of forms and subdivisions of community alone (as contrasted with centralization), without the concurrence of "privilege" (as opposed to equalitarianism). That these things—sometimes denoted, in sociology, as "federalistic" principles of construction—are not *per se* identical with "privilege," and that they are eminently necessary for manifoldness and liberty, is perfectly true; that they can work out fruitfully without "privilege," or rather, that they can well subsist together with equalitarianism, is a fallacy. Equalitarianism always tends to centralization and uniformity; and inversely, autonomous principles of community or "corporation" necessarily tend to breed out specific relationships of authority and to call into being hierarchies of their own—thus stultifying the monistic conception of a unique social authority reduced to identity with every one's "sovereignty." The principle of "popular election" as the only source of dignity and power, applied with schematic uniformity at several levels or to various sub-wholes of society, can only give rise to a system of so-called "administrative decentralization" (not valueless in itself, to be sure), never to anything like a substantial "federalism" or "pluralism." For a group of voters defined in local or even "functional" terms cannot amount to more than a section of the vaster electorate that stands for "the whole people": a "minority" essentially liable, even though on the legal plane its decisions may not be simply overridden by the "indivisible" will of the Republic, to be "submerged" psychologically by the "majority." What lends substance and savour to any particular "corporation" within Society is its particular structure of authority, of loyalty and allegiance, of tradition and formative power, of "rulership" and obedience. "Democratize," for instance, the Church; or again, a great autonomous University: and they will become simple functions of national "public opinion," if not—indirectly, at least—governmental departments. And thus their salutary mission in the given nation's life—a mission (aside from the primary and more important tasks of the Church, needless to remark) of inoculating the national mind with the seeds of objective value-reference, of a vision of things "*sub specie aeterni*," of intellectual independence and moral backbone—will soon fall into decay, to the mortal peril (among other precious things) of civic liberty itself. In other words, wholesale equality is inconsistent with qualitative distinctness, and "federation" (in the widest sense), to be effective and rich in content, implies the presence of particular positions of "authority," "direction," "privilege" or "mastery" (however restricted in scope). On the other hand, it is the "personal union" existing between parts of the diversified elites that gives reality to the "integrational" aspect of "federalism," and provides Society as a whole with an organic unity, not dependent *exclusively* on either the juridical and administrative

unity of the State or the ideological consensus derived from certain "minimum presuppositions" (religious, moral, cultural, and national) "common to all."

To sum up: "federalism" falling short of a repudiation of the equalitarian fallacy constitutes, along with "distributism" (whatever the relative merits of both), a fundamentally insufficient and illusory — or at least, a most inadequately formulated, and therefore self-paralysing — reaction to the mounting peril of totalitarianism. As private property without "wealth" is possible in pure logic but not in social reality, so also a federal "unity in manifoldness" is thinkable in pure abstraction only, not as a concrete conception of the social order, unless it is made to include a tissue of "vertical" relationships: a pattern, in other words, of "privilege" positions. We cannot secure liberty by "eliminating" power but only by dividing power; nor can we divide power by cutting it up into equal shares as it were, but merely by instituting and encouraging a system of *divided "centres of power"* commensurate in a sense, even though inferior, to "*the*" central power itself.⁹ Otherwise, we can get nothing but a monistic central power tending to omnipotence, and compassing the death of liberty. It is all very well to combat that omnipotence on Christian grounds, emphasizing the Law of God as transcendent to, and binding upon, all human power, and again, the aspect (which is only one among others, however) of every soul's "direct relation with God"; and even on Liberal-Democratic grounds, emphasizing the "rights of the individual" *quâ* a member of society; yet all political thought *restricted* to these points of view, evading the problem of social power as such, can only result in two-dimensional, illusory and irrelevant constructions — giving free pass to the expansion of omnipotent monistic power in the sphere of social reality. All such types of thought — whether humanitarian, Protestant, or even inspired by a forced supernaturalism or an excessive pietism (meant to "overcompensate" for the acceptance of certain "modern" principles) in Catholic quarters — are, of course, entirely alien to the Aristotelian and Thomist tradition in regard to political doctrine and in a more general sense, too. They represent, in a style akin to that of the "sublime" anarchist or pacifist *beaux esprits*, the selfsame spirit of presumptuous "idealism" and short-circuited "rationalism", — delirious with the vision of a world cleansed from contingency *quoad nos*, a world so "calculated" or "planned" or "secured" as to appear "justified" and "reasonable", in all its structural features, to *one* human consciousness identifiable with "every one's" subjectivity —, which the power-mad totalitarianism they seemingly contradict makes valid in a serious, consistent and effective fashion.

Notes

(1: page 68) Some equalitarian conceptions, as well as the Communist regime in its present stage, leave room for social inequality as regards "exceptional cases": granting, for instance, a higher salary or prefer-

⁹ See note on p.108.

ential treatment to "artistic geniuses," "shock-workers," and so forth. But this technical expedient in the service of the exclusive and sovereign determination of man by "society" in no way modifies the framework of essential equalitarianism, precluding "class distinctions" and all socially formative action of natural inequalities. The willingness of the State to "recognize" and to "remunerate" what it chooses to consider "exceptional human worth" means an extension, rather than a relinquishment, of its claim to reduce every value in society to a value "for" society: to a function, that is, of its equal and identical usefulness for "everybody." Concerning the misconception of "justice" implied in the monstrous pretension to determine every one's lot according to his "merit," computed in terms of his "productive achievements," see more in Note (7).

(2: page 69) Be it noted that according to its literal and legal sense, the term "privilege" (cf. also the closing Note) means "exemption from the law" granted to a particular category of persons—in a particular and limited context, to be sure. The "privileged" are "set apart" from the range of a specified group of rules applying to the rest; they are not "set above the law," much less is their "will" made to supersede or to generate the universally valid code of laws. Privilege means, in the first place, "distinction," and hence, limitation: in other words, not simply a "favour" to those privileged but also a confirmation of that from which they are "distinguished." (It therefore always implies, though not necessarily in the sense of a strict and direct legal responsibility, an element of enhanced obligations, of standards more difficult of attainment: a hint, indeed, of "privilegium onerosum.") Again, "exemption" denotes an essential limitation imposed on rulership: a recognition, on its part, of "præexistent" facts of the social order which indent, as it were, the scheme of its legislation. The "privileged one" as such, enjoying a status of relative "exemption," stands for the participation of the private citizen *quâ* private citizen—unlike the case of the public officer, or the citizen *quâ* "legislator" or "voter"—in the exalted position of the "ruler" (or ruling personnel): he symbolizes man's relative freedom *vis-à-vis* the man-made concrete system of laws—man's freedom in the face of these laws (whatever their necessity, dignity, and justice), in so far also as he is *subject* to them, and not in so far alone as he is the *maker* of them. Privilege, with its connotation of "exemption," is to Participation (on the plane of sanity) what "the sovereignty of the individual" is to Collective Identity (on the plane of insanity). This "negative" aspect of Privilege as revealed by the etymology of the word itself or by the term "exemption"—carrying a suggestion of "imperfection," "contingency" and "irrationality"—must not be concealed but given its due emphasis in order that we may form the right concept of "social hierarchy" in contradistinction, on the one hand, from a mere organizational scale of public appointments (a mere functional "hierarchy of offices"), and on the other, from that "Platonist" or "romantic" misconception of social hierarchy, dear to a certain type of "Rightist" minds but by reason of its monistic and utopian tinge not wholly alien from the Communist vision of Identity and human "Totality," which would equate

the "ideal" social order to a conformable copy, a reflexion proper, a point-by-point projection of the "celestial" or "metaphysical" Hierarchy. In all true Participation as opposed to Identity, there must be present some element embodying a specific stress on the dissimilarity and distinctness between what participates and what is participated in; this is, indeed, what Privilege chiefly signifies on the level of social reality, in a threefold sense: (a) as regards the participation of the "privileged," *quâ* private parties, in public authority and rulership; (b) as regards the participation of the "common" or relatively "underprivileged" citizens in the possibilities and benefits of a more excellent human mode of life as realized, adumbrated, or tried out by the holders — that is, the *prime* beneficiaries and "trustees," as it were — of privilege; (c) as regards the participation of human reason, by its proper use *including* its acceptance of the "irrational" and "contingent" as well as the fact of its own social "dividedness" (which is what renders its more detached, more ample and more valid exercise possible) in a Reason infinitely surpassing man's own, which is yet Its "likeness."

(3: page 73) It is, we hope, almost needless, but at the same time it may not be wholly useless, to lay down expressly that "high values" as such cannot be defined in terms of the "common good" as such, yet that, on the other hand, the "common good" as such does imply a reference and attention to "higher values" than such as *may* predominate in the sphere of a person's "private goods." In the face of the material "needs" of the individual, the "common good" — itself inseparable from a reference to the material conditions of the people's life — constitutes a prime vehicle of man's advance towards his proper perfection in terms of an apprehension and actualization of higher values (such as intellectual objectivity and accuracy, a concrete order of justice and other basic ingredients of a moral "medium," standards of culture, and other more specific and higher levels of "spirituality"). Again, the true meaning of the common good — implying, essentially, an aspect of "transcendence" in relation with *any* human appetite or state of mind as such —, which underlies its legitimate "primacy", is inevitably obscured and warped by its overstressing at the expense of individual liberty, spiritual and material; what this overstressing really amounts to is the reduction of the "common good" to a mere function of the ruling personnel's "will" or "reason" as such, or again, of the identical desires or moods of a given multitude. In other terms, the "common good" as such is indeed *per se* higher than the "private good" as such; but this is so because an explicit reference to "higher values" — to the "true good" of man, experienced in its transcendent quality relatively to his appetite — is *constitutive* for the very concept of the "common good." The relationship between the "common good" and "high values" (or the "true good" *par excellence*) is a most intimate but a most complex one; the two concepts must never, of course, be regarded as equivalent or interchangeable, though in our present context they may perhaps appear to be lumped together under one and the same point of view. The right order of Society requires that the citizens should "look up to" those in charge of the common good (meaning, "rulers" and

"leaders," "holders of authority," "persons of eminence"); but this, in its turn, no less essentially requires as its foundation, not only that the "exalted" shall show themselves more or less "worthy," by their conduct and achievements, of being thus honoured, but more particularly, that *they* be guided and shaped by an attitude of "looking up to" values over and above *them* — and also, formally speaking, over and above the "common good." Not otherwise can they properly do their duty by the common good itself. The inequalitarian or "vertical" relationship between "the rulers" and "the ruled," while genuine and manifold, and irreducible to a democratic "contract" or "commission," must thus be again embedded in a medium of equality and reciprocity, of a common *nisus* of consciousness and will, to be legitimate and fruitfully subserving the object of Society.

(4: page 76) According to the asseverations of its ungracious critics, Soviet society is blighted with a "*new privilege*": magnificent villas and health resorts, ostensibly destined for "the people", are really an apanage of "People's Commissars" and their divers minions; Party members have many rights which are withheld from the rest, the vast majority of the population; agents of the secret police possess very particular prerogatives indeed. In general, "Rightist" malcontents are quick to point out that every subversion (or the one that has especially affected their interests and sympathies, and evoked their displeasure) replaces the old inequality, not with true equality but a new "and worse" inequality: that it levels only to establish new positions of privilege, often more massive and always less intrinsically justified than those abolished, under a merely verbal sign of democratic equality. Just as the Liberal revolutions have only put the "magnates of finance" in the place of princes and nobles, the Socialist revolution in its turn puts the bureaucratic in the place of the (less harsh and less omnipotent) commercial exploiter. All this, of course, is a tissue of half truths; useful as a first indication of important facts but vitiated by the weakness of the type of polemical argument that involves a yielding on the principle. The truth is that levelling Subversion *does* level, though it certainly introduces, of necessity, new forms of command and prerogative, too; it tends to render inequality more transitory, flatter, and poorer in depth or meaning, and at the same time more unified and concentrated. He who would validly oppose this or that levelling revolution must have the intellectual courage of opposing the principle of levelling itself. As regards the "new privileges" cropping up in the Soviet world, we had better agree with the mouthpieces of that world to the effect that the specific inequalities in question, sometimes indeed very striking but on the whole alien to the spirit of hereditary or quasi-hereditary "class distinctions" and entirely subservient to the supreme object of uprooting privilege altogether, cannot with justice be looked upon as a manifestation of the principle of Privilege being essentially maintained or recrudescing. The fact that Totalitarian Terror continues unabated, if not relentlessly increasing in strength and scope, — so that the mightiest and best placed in Soviet society have every reason to tremble (for their lives, virtually) in the face of state-power as such —, sufficiently indicates that here is a system of *Subversion in Per-*

manence, consciously and ingeniously designed to foil the natural tendency of human society towards a deepening of personal and functional inequalities into privileges proper, and to nip in the bud whatever genuine privilege may actually start re-forming.

(5: page 83) The "social obsession" — in other words, a distorted, inflated and maniacal "society-consciousness" — is the basic malady of modern man, the mere symptoms of which are "Statism" and the fury of regimentation and organization, of "providing" and "conditioning," of a "democratic" public health service and "education." This "society-consciousness" on the part of the deified "Ego" of atheist individualism is not, of course, an "exaggerated" consciousness of living *in* Society — with which, rather, it is incompatible —, but a consciousness of living *as* Society; a pretension, if the ugly Germanism may be excused, "to live society." The "social responsibility" drilled into everybody as the primary or sole principle of conscience is only the reverse side of the interpretation of everybody's ills and displeasures as the evil of his being "frustrated" by the faulty, "unjust," or not yet sufficiently advanced organization of society. The "social conscience" which forbids me to indulge in any pure contemplation or enjoyment, or whatever pursuit "un-socially" centred — "while there are others" who are "deprived of the barest necessities of life," unable to afford an expensive treatment, illiterate, and so forth —, by reason of thus "equating" me *to* Society essentially *prevents* me from living fittingly *in* Society, whose good (very definitely including the good of those "underprivileged" at the given period of time, and even more so, of their progeny) requires both my genuine attention (unadulterated, that is, by a forcible social reference and an all-pervading "social anxiety") to various objects, values or interests, even modest or trivial ones, *and* my receptiveness, free from the poison of suspicion and resentment, towards the formative and ennobling action of a similarly "independent" response to truth and value on the part of others. The most characteristic stigma of "social conscience" as a disease consists, neither in the absence of "selfishness" nor in a lack of due respect for one's social or intellectual "betters," but in the mind's incapacity to take a genuine interest in objects, things, problems, artistic tasks (and the immanent correction of their possible solutions) or similar themes *as such*, which requires a phase — though not a final or comprehensive attitude — of complete indifference to any "welfare" or "service" interest as such, social as well as private; and therewith, one's ability to approach a matter in a purely "solitary" and "a-social" mood, which cannot help being an *apparently* selfish one. The victim of the "social obsession," incapable of such a mode of behaviour, is by the same token incapable both of true citizenship and of true charity: he can neither be true man nor be a true Christian. It is very important to note this; for many of our more estimable contemporaries, who are by no means typical sophists or lovers of tyranny, yet succumb to this highly subtle trick of the Enemy, an ostensibly "Christian" or "ethical" appeal to their "social conscience." Let us add, though the matter cannot be here discussed exhaustively, that a special attitude towards *Time* is implied in the "society-

consciousness" of the identitarian mind. "Social-minded" man (in this sense) would place all emphasis on the directly, evidently and precisely foreseeable effects of human actions, viewed in terms of actually and presently prevailing human desires. His "society-consciousness" means a tempering, or more exactly and more essentially, an "implementation" and enlargement, of his *Sic volo* by the concept of a *Sic vultis*. What he pursues is a caricature of the "common good," — distorted into a concept of "what we all want now, and mean to have promptly." Here is an attitude significantly devoid of patience, humility, freedom of mind (with the consciousness of limitations that underlies it), and generosity (not as an equivalent of "altruism" or "coöperativeness" but in the sense of a readiness to sow without being "assured" of the harvest). Admitting that the world of the *anciens régimes* knew not only blatant "abuses" and injustices but even occasional instances of tyranny proper, and that the modern equalitarian world (where the liberal attenuation of its central idea still prevails) may boast of certain moral advantages specific to it, we would still maintain that the intimate spirit of the former was a *spirit of prayer*, whereas that of the latter is a *spirit of command*. Under the King of old, the people derived their freedom from the recognition of what was *above* and of the many things that were *outside* the King's range of power, or indeed, of consciousness; but the goal that modern democracy is heading for is the Dictator who derives *his* freedom from the predominant error that there is *nothing* whatsoever outside or above the people. The self-enslavement of Man is underlain, among other motives, by the illusion that *he* is "the lord over Time"; this corresponds both with a misconception of practical certitude borrowed from the scheme of his "prompt" handling of inert matter, on the basis of speculative certitudes of the "precise" (mathematical) type, and with the tendency to identify individual "consciousnesses" as reflexions or specimens of an all-embracing "consciousness of Society," on the basis of "evident ideas" (and aims) directly "common to all."

(6: page 87) We are anxious to keep our own Conservative criticism of the liberal-democratic — that is, "formalistic" — conception of civic liberty sharply distinct from others, which in our opinion entirely miss the point, and issue from states of mind to which *we* definitely prefer the liberal-democratic one. The Totalitarian critic (in other words, the Communist, or the Fascist who weakly but grandiloquently apes him) chafes "liberal" or "formal" democracy on the ground that its concept of freedom is not really a concept of omnipotence; according to him, "bourgeois" freedom is worthless because it is not effective tyranny. We, on the other hand, owe thanks to liberal-democracy for *not* having as yet realized all its virtual promise of evil, and indeed for cherishing a conception of liberty that is not, so to speak, an unadulteratedly perverse one. Another Leftist line of criticism, represented by "democratic" Socialists or "Common Man" democrats, reproaches "formal" liberty for not being "material" welfare, prosperity, equality and "happiness," — not to forget "culture." This train of argument, dear also to Totalitarians of all brands and to

many materialistic, pagan or un-political (for instance, one-sidedly and un-thomistically "clerical") Conservatives, we simply dismiss here as irrelevant, referring the reader to our main text. Again, a certain "Rightist" type of critics, of a Platonist cast of mind converging on some points with Totalitarianism, would have it that "true" freedom consists only in being "free to do the good," not in the mere "formal" liberty to do what one likes. This is playing with words; if civic liberty means anything it certainly does not mean being free to obey the orders of a ruler who happens to be a good man and a competent ruler. To be sure, civic liberty is not the most important thing on earth; but for what it is worth, its concept includes the "Liberal" note, unjustly mocked at by Socialists and false "Rightists" (be it "romanticists" or devotees of "efficiency"), of being "free from" arbitrary authority; of possessing, in particular, a fair degree of significant freedom *vis-à-vis* government power. Still, the kind of criticism above referred to is right in pointing to the aspect of *moral* freedom which, to be meaningful and enduring, all political freedom must connote. The latter certainly is a "freedom from"; but it is only a good thing (and, we might add, a truly possible thing) as one special value, though a highly important one, attaching to the "good polity"; hence, it properly means the freedom of "good" citizens — who, their goodness being essentially limited, must nevertheless be governed — "from" a "good" government: whose goodness is likewise essentially limited, and which therefore again must nevertheless submit to checks and restraints. The Liberal error, then, as we see it, consists in the puerile belief that this submission of state-power to checks and restraints is itself the ideal fount and the actual guarantee of political "goodness," including its own existence. "Ensure" liberty by punctilious stipulations and jealously circumscribed "rights," the Liberal would say, and you will possess and enjoy it, together with all the good it brings in its train; build on that sane conception of life, we retort, out of which alone the moral substance of liberty can grow — without neglecting, though, a design of arrangements expressly ordained to "ensure" liberty, as an indispensable corollary of that "sane conception." To the Liberal, the "ensuring" of liberty means a self-contained surface mechanism, as it were; to us, it means above all the building of a polity in which men are so minded as to understand and to desire (and, as is involved therein, to respect) liberty: a polity, that is to say, whose concrete pattern of power is qualitatively consonant with the principle of liberty, in that it is permeated at all points by the idea of power multiple in kind and unequal in size, depth and attributions; power finite, limited and non-exhaustive; power opposed in its very conception and structure to the totalitarian perversion. Far be it from us to despise "verbal" statements, "formal" guarantees and "institutional" elaborations of liberty; but with them, the problem ends for the Liberal, whereas it begins for the Conservative lover of freedom: hence the latter will also be inclined to emphasize them less, and generally, to take a different position on many of the standard problems surrounding the theme of liberty. Being interested in the basic reality rather than in an impeccably perfect and fully dressed-out fetish of liberty, he is apt to

be misinterpreted to-day, by shallow "democratic" opponents, as a mere "Rightist" counterpart to the "Leftist" totalitarian, or a mere "rival" type of "Fascist" beside others.

(7: page 94) Because Privilege demands virtue, on the part of the privileged, in a much more eminent sense than does the power of office, on the part of its holder—because, in other words, we rightly expect a nobleman to be a noble man, or a rich man as such, to give proof of both generosity and a refined taste—, the abuse made of privilege is more conspicuous than other abuses no less widespread and inevitable; and all criticism levelled against it seem to imply more directly and fatally a condemnation of the use itself. Just as it is easier (or, rather, a less non-sensical idea) to "train" a man to be a perfect electrical engineer than to "train" him to be an artist of merit, a "perfect" officialdom seems at least to be more imaginable than a truly noble nobility as regards most of its members, or a wealthy "leisure class" behaving on an average "as it should," with the leisure at its disposal proving constantly to be a really "creative" one. The abuse, we might say, is here, though by no means more strictly, yet more closely and visibly involved in the use. With its train of haughty local "potentates" and self-complacent high priests of their own "lineage," of shifty grabbers and selfish misers, of revellers and idlers, of snobs and retainers, of *borné* philistines and *blasé* nihilists (the latter being the suicidal initiators and patrons of Subversion) bred by an illusory sense of over-security, Privilege manifests, in a peculiarly impressive fashion, the inherent imperfection of man as well as the ineliminable part played in his life by irrational contingency. Nor is there any reason why manifold actions, mainly spontaneous and moral but in certain limits even organized and legal, could not or should not be undertaken to thwart the unfolding of these abuses and blunt, as it were, the temptations that incline men towards them. But any comprehensive, radical or "wholesale" programme aiming at the "prevention" of the abuses of privilege is really tantamount to a bid for the abolition of privilege as such, and therewith, of liberty and culture. Whoever revolts from having to submit (in any sense concerning his social environment) to the "whims of Chance" will in due course be called to submit—in a way incomparably more abject, total and final—to the whims of the Tyrant; whoever would cleanse the map of social relationships about him from the manifold islets of "irrationality" with which they are interspersed will pay the penalty of having his life "planned for him" by a human "rationality" which his own reason, if he has any left, may recognize as madness; whoever urges the State to confiscate and "redistribute" all "big" property and all such as appears to be of "doubtful" origin will be surprised to find himself no longer really the "owner" of his own "modest savings," either; whoever is irked by the sight of worthless loungers squandering their "unearned" wealth on trivial or rakish pursuits will be rewarded with the more uplifting spectacle of "organized leisure" and the bliss of living in a society in which culture is obligatory, and accordingly, impossible. For he who is "the Prince of this World" cannot but be more absolutely, more flawlessly so—with all

loopholes except that of eventual collapse being stopped, as it were — under Social Democracy. What the “prevention of the possibility of abuse” really means, then, is the impounding of all the diverse and limited ranges of human sovereignty in an unchecked tyranny exercised on behalf of the omnipresent and all-devouring Common Man; the substitution for “abuses” of the one single and monstrous abuse of the resources of human nature by a fake divinity in which whatever is worst and basest in humanity is fused together. The root of the trouble lies in the ingrained fallacy, from which we need painstaking and sustained endeavour to wean our minds, that it is man’s business to “ensure,” in every respect and in every sense, an exact “placing” or “scaling” of every individual (within a community) “according to” his “merits” or his “intrinsic fitness”: an “ideal” born of a gross misconception of justice, and involving, in the course of its pursuit, a purely subjectivistic reduction of “merits” and “value” to a function of the appetite “in power,” as well as a stamping out of “natural” along with the “artificial” inequalities — of all inequality, that is to say, which does not attach directly to the crude mechanical scheme of command and execution, the hypertrophied *ersatz* for organic principles of order. It is, to put it generally and with a degree of one-sided simplification, *essential* to Privilege to have centred round it a zone of “abuses”: in other words, to be held in trust by a personnel that (in various manners and measures, but always sufficiently to evoke a sense of “anomaly”) fails to “come up to standard”; wherefore, if we are committed to a wholesale extirpation of “abuses” as such, this really means that we are engaged in a war of annihilation against Privilege itself. For, again overstating our case a little in order to be as plain as possible, the chief social task and usefulness of “the privileged” consists, *not* in being “the best” but precisely *in being* “privileged” — with a view, to be sure, not only to preventing the monistic perversion of state-power and the actual tyranny it is bound to breed, but also to providing society with one indispensable framework for the “objective” appreciation of “intrinsic” value and “personal” merit: one primary means of orientation and standard of measure, directly present to men’s consciousness, and undoubtedly, but also *manifestly*, in need of correctives. Non-entities and ne’er-do-weels comfortably placed in life and enjoying various considerations because they happen to be “gentle-born”; men owing their career mainly to family money and influence; splendours of “lineage” or prosperity resulting from a stroke of good luck, or a successful use of “sharp practice”: here are distasteful things we must put up with (though by no means invariably and unreservedly), *for the sake of* a multi-dimensional order of society in which sovereignty is not unlimited, power is not absolute, and what prevails does not extinguish all that is out of tune with it nor obscure all counter-vailing aspects; in which nobility of character can be discerned and honoured in a peasant or a cobbler, artistic genius discovered in the worker’s son and encouraged effectively, and men of humble origin given high posts in virtue of their outstanding abilities and accomplishments rather than of their servile “conformity,” their subaltern industry, or their skill at demagoguery.

(8: page 95) Many minds deserving of a better lot have fallen a prey to the demon of Socialism out of a not unjustified disgust at the tendency, prevailing in capitalist society, to "level down" all values to the "common denominator," the "sordid" category, the "fetish-like" inanity of "Money." What they have forgotten and what we should well keep in mind is that "Money" — owing to its character of conventional abstractness, of empty fictitiousness, of a playfully arbitrary quantification as it were — can never in itself become an instrument of massive levelling, uniformity and "control" comparable to state-power, compulsory "ideologies," or indeed, the measurement of human "needs" and "capacities" in physical and psychotechnical terms such as "working-hours," "calories" or well-being expressed in "points." By definition, money-power implies a scheme of things based on free choice and acts of preference connoting a miniature "sovereignty"; it implies division and competition, a separation from the sphere of compulsory power proper, and an indetermination as to the primary theme of activities or the primary maxim of preferences. "Money" is an adulterator and corrupter (though largely, also, a support) of Liberty and Civilization: not, like the totalitarian power which is taking its place, their assassin. What is really wrong with "Pluto-democracy" is not "plutocracy" but "democracy" (in the "self-made man" and worse, the "common man" sense of it, which latter develops out of the former degeneratively but logically); or to put it differently, the disease of "capitalism" can the less be cured by the poison of Socialism as it is really only a disease in the sense that it prefigures, and carries a diluted foretaste of, Socialism. "Mammon" is still an outgrowth of polytheist heathendom, a many-headed idol, though the heads bear features neither very dissimilar nor very deeply and genuinely spiritual; it is when Man lapses to a monotheist worship of himself in the shape of "Society" or "Humanity" that he has reached the nethermost plane of abjection and installed the "Prince of this World" as sole ruler over his soul. In the shoddy articles and sham values (made to perish fast, and by their very novelty to represent the selfsame idea of an ever-increasing vacuity) which fill the scenery of commercialist society, he already cherishes the empty divinity of "his needs" as such; but, being not yet "integrated" into a compact and watertight system exerting an irresistible all-round pressure, these sham necessities and insipid luxuries still act as keepsakes, as it were, of true values — vehicles of a lingering contact with the real needs of man and the real nature of things. It is only when the mechanistic scheme of "Mammon," "incompletely total" by its very conception, has yielded its place to the "unified science" and all-conditioning state-power of Socialism that the soul of man will be ground to dust entirely in the "Satanic mill" of his "ensured need-gratification." Intellectuals, not excluding Catholic and Conservative ones, are often apt to shudder at the idea of "dollars" (which they seldom refuse when offered, though) rather than at the idea of tractor-worship, Stakhanovism, kolkhozes or compulsory State education. Yet in fact, these things — we may forbear from even mentioning their more sinister concomitants, as we are holding no brief for a "humane" Socialism shorn of the possibly "Asiatic" ornaments of the Soviet

regime — are most ugly, whereas a dollar is very nice; if many or most of those who hold and “manage” the largest accumulations of this attractive unit of purchasing power are definitely less so, again let us recall that it is the chief characteristic of money to be divided among many possessors, to change its possessor rather quickly, and to bear no relationship to the distinctive qualities of them who detain this or that quantity of it. The infantile resentment against “dollars,” “finance-power” or money as a “common denominator” is explicable, in part, by mental deficiency and a complete lack of imagination (ten years of Soviet citizenship is what every Westerner who wants “neither Capitalism nor Communism” or dares to name “American imperialism” on a footing with “Russian imperialism” should be inflicted upon, *latâ sententiâ*); on the other hand, this shallow attitude thrives upon the fact that “Money” — especially, the solid currency of a prosperous and economically proficient country — constitutes a more *conspicuous* and self-evident, a more specific and exclusive *symbol* of democratic homogeneity and quantitative mechanicism than, say, the factory or the “little red school-house,” this or that national flag, the universal college degree replacing the ancient and more limited forms of illiteracy, or again, the Cheka agent shooting the “kulak” or “saboteur” or “petty bourgeois deviator” in the nape of his neck. But this “total symbolism” proper to Money is due precisely to its superficial and comparatively inoffensive character; to the fact, in other words, that Money is a mere “ideal” mark, sign or counter, not a massive psychophysical reality: — *because* it cannot, properly speaking, “rule” anybody, nor typify material needs or power in any substantial or truly analogical sense (since the craving for money as a motive, or the wielding of it as a means of power, are founded in psychic motives and material objects of a totally different order), it can conveniently provide an “ideogram,” as it were, for a *trend* towards democratic homogeneity and dreary uniformity, and serve as a badge for a world in which the Common Man, not yet actually omnipotent, is groping his way towards total sovereignty. At present, we cannot but hail “money-power” as an obstacle to the establishment of “terror-power,” an exponent of democratic homogeneity interested in averting the triumph of an incomparably more genuine and malignant one; when the “Common Man” nightmare shall be disposed of (for earth is a valley of tears, but not of a nature with hell: though Progress is a myth, the hells on earth engendered by that myth are bound to disappear in time), it is to be hoped that “money-power” will continue in, or return to, existence, and act as a salutary counterweight, in a Liberal sense, to the harsh military regimes then likely to spread over a notable part of the globe.

(9: page 98) We may sum up by saying that the “intermediate organisms” between the purely private sphere and that of the State proper, so persistently stressed by the official social doctrine of the Church, essentially mean (if they mean anything but mere governmental departments: which is clearly not what the Church has in mind) a structure of social authorities not identical, nor in general deriving from, “*the*” central public

authority; and that therefore, whether or no they necessarily involve Privilege in a form closely similar to any of those hitherto prevailing in history, they are attuned to, and congruous with, that principle of a "personal, semi-public, not or not directly political position of power" which we have been defending under the name of Privilege. We believe — though we cannot here afford a more elaborate discussion of the subject — that the constitution of the "intermediate organisms" can on no account be a uniformly democratic one; that such organisms and authorities, to be alive in society, and a mainstay of civilization, must be very largely (in the sense of manifold gradations) *overlapping*; and that this, in its turn, leads to the postulate of "personal unions": that is to say, "key positions" of public import but implying an intense and durable "fusion," a bond in many ways transmissible or communicable and thus of a quasi institutional reality, between the person and the position he holds (with its several aspects of social relevancy and "influence" embedded in partly "inheritable" possessions, qualities and connexions). Nor does this mean anything other than Privilege *per eminentiam*. — Not claiming ourselves to represent "the" social doctrine of the Church as such, we have deemed it right and expedient to take up this term, a term of abuse nowadays and a red rag, as it were, to the "Red" bull whose relentless onslaught must at last make us, reluctant though we may be, turn to bay: to take up this term, then, and raise it as a flag of defiance, conjointly with another word which, unlike it, still faintly stirs the hearts of the men of Western civilization. For we felt it to be our task to defy and to clarify, to delimit our camp and to sever it from the Enemy's, rather than to insinuate ways of conciliation where there can be none,* to say "acceptable things" when speaking "in the presence" of "The People," to watch anxiously lest we should be mistaken for "reactionaries," or again, to supply well-polished textbook formulations proof against any danger of misconstruction and immediately "teachable." We expect, further, that not a few friendly readers will frown at the "utopian" turn of mind exhibited (they will say) by several of our passages, and with peculiar blatancy, perhaps, by our choice of Privilege as a watchword. To these we reply that while all our thought is directed *against* what is "utopian" in opposition to the Laws of the Creator and Legislator of the Universe, including the unchangeable constitution of human nature, we have no fear whatsoever of being "utopian" from the point of view of "the spirit of the age." This *may* (though there is no telling whether it does) mean that in fact we are "realistic" in the perspective of, say, to-morrow or the day after to-morrow. Be that as it may, — what does it matter? To whatever extent, if to any, we have succeeded in serving Truth and Right, we have responded to the call of the *unum necessarium*. Temporal by-products are sometimes obtained in this fashion, and *such* temporal achievements are the only ones worth achieving. However, although we are weak enough to wish for them fervently (which is no

* "...Cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio..." — S. THOMAS, *Contra Gentes*, III, c.93.

worse than natural), they cannot amount to more than *curae posteriores*. As Roy Campbell (*The Carmelites of Toledo*, 1936; italics are ours) puts it with insuperable mastery:

“Of the two Camps, from the beginning,
And long before their tides were hurled,
I knew which would do all the winning —
If not as most regards the world;
Though earthly victory might come
As so much backwash, drift or scum
Its sky-careering wave uncurled.”

AURÈLE KOLNAI

Remarques sur les signes divins

Dans son gouvernement surnaturel à l'égard des hommes, Dieu se sert à la fois de la Révélation et des Sacrements. Ce qui est normal puisque ce gouvernement est à la fois un enseignement et une éducation. Dieu, en effet, nous communique une doctrine par les prophètes et par son Verbe Incarné, et il veut, de plus, que nous acquérions des mœurs de «Fils de Dieu».

Cet enseignement et cette éducation se servant de signes spéculatifs et de signes pratiques sont par là même merveilleusement adaptés aux hommes auxquels ils s'adressent.

Dans ces pages, nous aimerions noter quelques suggestions à ce sujet, sans prétendre épuiser la question, ni même y apporter des jugements définitifs.

Notons d'abord que Dieu se sert, tant pour la Révélation que pour les Sacrements, comme d'un double jeu de significations. On connaît la division classique des différents sens de l'Écriture. Saint Thomas avec son souci de théologien les classe en raison de leur signification; il y a d'une part la signification ordinaire des *voces* et d'autre part la signification particulière des réalités signifiées par ces *voces*. Dans le premier cas, on est en présence du sens historique et littéral. Dans le second, il s'agit du sens spirituel. Ce sens spirituel se divise lui-même en sens allégorique, moral, anagogique.

Laissons ici cette subdivision du sens spirituel, et relevons seulement cette double signification signalée plus haut: celle de la *vox* ou signification ordinaire, et celle de la réalité signifiée, spéciale et réservée à Dieu, comme nous le verrons.

Pour les sacrements, saint Thomas distingue également: le *sacramentum tantum*, constitué par une formule et un élément matériel, la *res et sacramentum*, réalité signifiée et signe, elle est en effet signifiée immédiatement par le *sacramentum tantum*, comme son effet propre, tout sacrement valide la réalise nécessairement dans celui qui le reçoit, et elle signifie également ce qu'on appelle la *res tantum*: la grâce sacramentelle¹.

En schématisant nous pourrions mettre en parallèle:

<i>Sacramentum</i>	<i>Res et Sacramentum</i>	<i>Res tantum</i>
<i>Voces</i>	<i>Res «significatae et significantes»</i>	<i>Res «tantum»</i>

¹ Cette division se retrouve pour tous les sacrements de façon très diverse. Il est bien évident, par exemple, que si la *res et sacramentum* du sacrement de Baptême — le caractère baptismal — est relativement facile à déterminer, il en va tout autrement dans le sacrement de Pénitence.

On discerne immédiatement la valeur très différente de cette double signification dans l'un et l'autre cas. La première, en effet, celle du *sacramentum* et des *voces* est la signification ordinaire des signes conventionnels, c'est-à-dire, celle de «signes sensibles et instrumentaux» que Dieu utilise merveilleusement pour parler à des hommes et les éduquer. Dieu, en se servant de ces signes, leur donne une valeur nouvelle sans détruire leurs caractères propres. Il les revêt, pour le croyant, d'une signification plus profonde, d'un critère de vérité infaillible et même, pour les sacrements, d'une efficacité instrumentale.

La seconde signification, celle de la *res et sacramentum* et des *res significatae et significantes* est plus mystérieuse. On peut en découvrir tout le sens que par une foi vivante, tout informée d'amour car elle doit nous faire atteindre la grâce sacramentelle et le mystère de la vie historique du Christ¹.

Sans doute, ces deux significations relèvent l'une et l'autre du domaine de la foi puisqu'il s'agit de «signes divins» qui ne peuvent être acceptés comme tels, que par la foi. Mais celle-ci s'exerce différemment selon qu'il s'agit de l'une ou de l'autre. Les signes des *voces* et des *sacramentum tantum*, en effet comme tout signe instrumental sensible, se présentent à nous de l'extérieur. Ils possèdent par le fait même une sorte de connaturalité avec le mode propre de l'intelligence humaine spéculative et pratique. L'Écriture, selon son sens littéral, se présente comme un document historique soumis, d'une certaine façon, aux diverses critiques (historique, littéraire, ...). La symbolique sacramentaire se présente également comme des rites visibles parfaitement proportionnés aux exigences de notre être religieux et de notre vertu de religion acquise.

Lorsqu'il s'agit, au contraire, de la seconde signification, cette connaturalité avec l'intelligence humaine semble disparaître. Sans une foi toute divine, tout serait comme scellé; cette «réalité-signé» ne révélerait rien de sa signification. Tout ce domaine est comme plus réservé, plus caché.

De fait, il y a un ordre déterminé par la sagesse de Dieu entre ces deux significations: la seconde dépend de la première en ce sens qu'elle suppose la première pour être constituée, mais la première est ordonnée vers la seconde, en ce sens que la *res tantum* finalise tout². Autrement dit: du point de vue de la causalité constitutive, formelle et matérielle, la première est principale, tandis qu'au point de vue des causalités extrinsèques, finales et efficientes, la seconde apparaît comme plus parfaite, plus divine³.

¹ S. THOMAS, *IIa IIae*, q.8, a.1, c.

² Ceci doit s'entendre d'une façon tout à fait précise, c'est-à-dire quand de fait ce jeu de deux significations existe.

³ S. THOMAS (*Ia*, q.1, a.10) note implicitement que la signification mystique des figures relève de l'autorité propre de Dieu.

CAJÉTAN et JEAN DE SAINT-THOMAS, (*Cursus theologicus*, T.I, q.1, disp.2, a.12, n.13 bis) en commentant cet article, tâchent de montrer le comment et le pourquoi.

En raison de cela, on pourrait être tenté de conclure que l'une et l'autre de ces significations sous un aspect particulier peuvent être considérées comme principales. Mais, en réalité, il ne faut jamais oublier que, lorsqu'il s'agit de signes spéculatifs ordonnés à la connaissance de la vérité, la causalité formelle joue toujours un rôle spécifique et principal, tandis que lorsqu'il s'agit de signes pratiques ordonnés au *dirigere*, la causalité finale reprend une place primordiale.

Ainsi, formellement, le primat absolu appartient d'une part au sens littéral, puisqu'il s'agit de signes spéculatifs, et d'autre part à la signification de la *res et sacramentum*, puisqu'il s'agit au contraire de signes pratiques. Constatons que l'ordre de primauté absolu des significations se trouve inversé en raison du passage de l'ordre spéculatif à l'ordre pratique.

Ceci pourrait expliquer la raison de certaines tendances que l'on relève facilement parmi les diverses mentalités chrétiennes. Les mystiques, les spirituels, tout ordonnés vers la fin, auront toujours tendance à exalter le sens spirituel, qui, du point de vue final, affectif, exprime et contient certaines richesses que ne peut expliquer le seul sens littéral. Les théologiens, au contraire, soucieux avant tout d'intelligibilité, s'appuieront surtout sur le sens littéral comme étant le seul qui puisse leur fournir un principe, au sens fort du terme.

Il est aisé de comprendre ici combien les premiers risquent de s'égarer s'ils s'écartent des seconds, puisque le sens littéral possède le primat absolu, et nous pouvons ajouter que les seconds, s'ils boudent les premiers risquent de perdre leur force de rayonnement, laquelle s'enracine toujours dans la cause finale.

Les liturgistes de leur côté, soucieux avant tout d'intelligibilité, de valeur symbolique, sociale et communautaire, insistent ordinairement plus sur le sens du *sacramentum*, tandis que les mystiques, les spirituels, d'accord ici avec les théologiens, insistent plus sur la signification de la *res et sacramentum*. Le danger serait que les premiers, s'écartant des seconds, tendent à humaniser tout le culte divin¹.

De plus, en raison de l'emprise très profonde, et qui tend parfois à être exclusive, de la causalité formelle sur beaucoup d'intelligences humaines contemporaines (il faudrait noter toutes les formes d'idéalisme et de mathématisation), la valeur propre de la cause finale risque toujours d'être amoindrie ou même supprimée. D'où nécessairement certaines répercussions inévitables dans l'appréciation théologique de ces signes divins. On tend à ne plus voir dans le genre «signe» que l'espèce «signe spéculatif» puisque l'autre espèce, «signe pratique», implique l'intervention de la cause finale. Et, de même, à l'égard de ce signe spéculatif, il y a une tendance à ne plus voir que le sens littéral, au détriment de la valeur propre du sens spirituel,

¹ Par contre, les théologiens et les spirituels qui méprisent les liturgistes risquent de sacrifier certaines valeurs sociales et humaines.

qui ne se comprend que «per modum finis vel medii». Incapable de saisir la valeur spécifique du signe pratique, on tâchera de sauver la valeur pratique des sacrements par certaine théorie de la causalité morale.

On peut jeter une nouvelle lumière sur ce double jeu de signification en le mettant en parallèle avec toute la théorie philosophique de saint Thomas sur la connaissance humaine. On retrouve, en effet, dans la structure métaphysique de notre connaissance, tant spéculative que pratique, *deux sortes de signes*. Il y a d'une part la *vox* qui signifie immédiatement notre concept (le verbe) et par lui la réalité, et d'autre part ce concept qui signifie proprement la réalité connue. On pourrait dire que la *vox* est *signum tantum*, tandis que le concept signifié par la *vox*, qui est une réalité (qualité naturelle de l'intelligence humaine) et qui signifie elle aussi, est une *res et signum*. On peut donc compléter le tableau précédent par ces trois termes *vox*, *verbum*, *res*: on aura donc:

<i>Sacramentum</i>	<i>Res et Sacramentum</i>	<i>Res tantum</i>
<i>Voces</i>	<i>Res</i> «significatae et significantes»	<i>Res</i> «tantum»
<i>Vox</i>	<i>Verbum</i>	<i>Res</i>

Chacun de ces derniers termes a quelque chose de semblable aux termes qui le précèdent, tout en lui demeurant essentiellement différents. En vue de saisir la valeur propre de ces analogies, il convient de préciser la nature de ces deux derniers signes (*vox* et *verbum*) et de noter leur relation réciproque.

La *vox* est un signe instrumental et conventionnel. Le *verbum* est un signe naturel et formel. Le signe instrumental en effet doit être connu pour remplir sa fonction de signe, tandis que le signe formel n'est pas immédiatement connu, il fait connaître la réalité dont il est la similitude vivante, intentionnelle, sans être connu en lui-même. Et par le fait même on se sert du signe instrumental pour atteindre ce qu'il signifie, et on s'en sert comme d'un moyen dans l'ordre de la causalité formelle — moyen qu'on abandonne quand on possède la réalité. Au contraire on demeure dans le signe formel, puisque c'est en lui — *in verbo* — qu'on atteint la réalité connue. À proprement parler, on ne peut pas dire que l'on *pass*e par lui d'une manière transitive, mais on se sert de lui comme d'un «moyen-conjoint» inséparable dans l'ordre de la causalité formelle pour atteindre la réalité qu'il exprime et qu'il manifeste.

Certes, signe instrumental et signe formel sont tous deux, en tant que signes, relatifs à la réalité qu'ils signifient. Mais ils le sont de façon diverse. Seul le signe formel puise en la réalité signifiée tout son sens, toute sa raison d'être; c'est pourquoi il réalise plus parfaitement la «raison de signe». Car par tout son être, il est relatif à la réalité signifiée. Et c'est pourquoi, du reste, il ne fera pas nombre avec la réalité signifiée et demandera de disparaître à l'apparition de celle-ci¹.

¹ Ajoutons également qu'étant donnée la nature du signe formel, il ne peut dépendre que d'une causalité équivoque — *causa in esse* — tandis que le signe instru-

Si nous comparons maintenant la signification de la *vox* à celle du *verbum*, il est facile de conclure que ces deux significations sont relatives à la *res*, l'une immédiatement, l'autre médiatement. La *res* joue le rôle de « mesure-terme », se tenant du côté de la cause finale. Sous le rapport de la cause formelle, c'est le *verbum* qui est premier : la *vox* le suppose et n'a aucun sens sans lui. La *vox* est donc relative à la fois au *verbum* et à la *res*, elle est dépendante des deux, de façon diverse et selon des aspects différents. Mais elle n'est jamais *première* sauf sous l'aspect social comme nous allons le dire. Si on se demande, en effet, pourquoi il est nécessaire de poser ces deux signes, il est évident que l'un est posé pour le bien de l'intelligence, le verbe — l'autre pour son rayonnement social, la *vox*. Le verbe est nécessaire, de fait, pour que notre intelligence puisse vivre, être parfaitement elle-même, connaître et contempler. Il s'agit là d'une nécessité vitale, personnelle, au sens tout à fait précis. Le verbe est le bien le plus intime, le plus essentiel de l'intelligence ; il est son principe immanent qui lui donne sa propre forme. Le signe instrumental et conventionnel est nécessaire de fait pour que notre intelligence puisse mener une vie sociale, entrer en relation avec les autres intelligences humaines, leur communiquer ses propres pensées, les enseigner ou être enseignée. Il s'agit là d'une nécessité vitale d'ordre social, communautaire.

Sans « signe instrumental-conventionnel », il n'y aurait pas de communauté possible ; l'intelligence humaine ne pourrait entrer en relation qu'avec l'univers physique et animal. L'homme demeurerait un solitaire en ce sens précis qu'il ne pourrait rien recevoir de ses semblables ni rien leur communiquer dans l'ordre de sa vie intellectuelle. Le signe instrumental *ad placitum* lui permet de sortir de sa solitude intellectuelle et d'entrer en relation avec ses semblables. Il lui donne la possibilité de s'extérioriser, de sortir de lui-même, de mener pleinement et parfaitement une vie active humaine. De ce point de vue, le signe instrumental possède une certaine priorité. C'est pourquoi, bien qu'il ne soit qu'une perfection relative comparativement à l'intelligence (*ut sic*) il demeure le bien essentiel *par rapport* à l'homme qui ne peut se séparer totalement de ses semblables (animal social et politique). Et comme du point de vue de la vie active, sociale et communautaire, l'éducation et l'enseignement sont les activités les plus excellentes, on comprend comment du point de vue de l'éducation et de l'enseignement, les signes instrumentaux-conventionnels sont essentiels et même premiers : tout dépend d'eux selon l'ordre de la causalité efficiente.

De telles considérations qui relèvent de la métaphysique de la connaissance humaine, sont vraies dans l'ordre de la connaissance spéculative et pratique, naturelle et surnaturelle, mais de façons totalement diverses. Essayons de suggérer quelques conséquences intéressantes pour notre étude actuelle.

mental en tant que signe instrumental ne l'exige pas. Pour d'autres raisons, le signe instrumental pourra évidemment exiger une causalité équivoque. Par exemple, le signe instrumental *ad placitum*, en tant que conventionnel réclame une intelligence — une intelligence sociale — qui le constitue et en laquelle il demeure. C'est pourquoi le signe formel ne peut demeurer que dans une intelligence en acte — c'est son unique lieu.

Il est évident que le *sacramentum tantum* et les *voces*, dont Dieu se sert pour nous enseigner et nous éduquer, sont des signes instrumentaux conventionnels. Donc ajoutons à ce que nous avons dit précédemment et précisons qu'*au point de vue social*, ces signes ont une valeur principale, du moins dans la mesure exacte où la *res et sacramentum* et les significations spirituelles des «figures» échappent à cette fonction propre de signes «instrumentaux-conventionnels». Ce qui nous reste à déterminer.

Il semble bien que la *res et sacramentum*, celle de l'Eucharistie du moins, — il s'agit alors de la réalisation de la *res et sacramentum* la plus parfaite puisque l'Eucharistie est le sacrement par excellence, celui qui finalise tous les autres — implique comme signe divin les perfections des signes instrumentaux et des signes formels. Autrement dit, la présence du Corps du Christ et de son Sang sous les Espèces Eucharistiques demeure un signe visible extérieur, capable d'être objet immédiat de connaissance et par là de nous faire saisir quelque chose de nouveau du mystère du Christ crucifié et glorifié. Ce Mystère doit être objet de notre foi, puisque c'est vraiment en référence à la Croix du Christ que ce signe eucharistique prend tout son sens. Comme le «verbe» n'existe qu'en référence à la réalité qu'il fait connaître, «*vicarium objecti*», de même ce signe sacramentel, comme signe, lui aussi, n'existe que par le Christ, il est «*vicarium Christi*». Il s'en suit que la *res et sacramentum*, comme signe pratique divin, est substantiellement un signe formel avec un mode visible instrumental.

Quant à la *res et sacramentum* des autres sacrements, elle n'aura certes plus ce mode visible instrumental, mais elle gardera toujours en raison de sa dépendance au *sacramentum tantum* certaines perfections du signe instrumental. Voilà pourquoi la *res et sacramentum* de tous les sacrements possède certaines perfections du signe instrumental soit «médiate» soit «immédiate», mais sa structure essentielle est bien toujours celle du signe formel.

Si maintenant nous considérons le sens spirituel, la signification des «figures» de l'Écriture, de ces réalités historiques exprimant d'autres réalités, on est encore en présence de «signes divins». Signes, qui d'une certaine façon intègrent la perfection du signe instrumental et du signe formel. La signification mystique de ces réalités historiques ne peut être parfaitement découverte qu'à partir de la connaissance de foi de la réalité même qu'elles expriment. Ce n'est que pour le croyant qui adhère au Sacrifice de la Croix que le sacrifice d'Abel prendra son sens mystique, pré-figuratif du sacrifice du Christ. Voilà bien le caractère propre du signe formel: il conduit vers autre chose sans être connu en lui-même et il ne peut être connu qu'à partir de la connaissance du signifié. Mais ces figures ont de plus la perfection du signe instrumental, car elles sont des réalités historiques; elles peuvent être connues immédiatement en elles-mêmes et en les connaissant elles nous font découvrir quelque chose de nouveau de la réalité figurée. Elles demeurent toujours utiles pour nous, même après la connaissance de la réalité, comme signe divin instrumental et formel de cette réalité.

En raison de ces nouvelles considérations, si nous comparons maintenant ces signes divins nous devons dire qu'au point de vue social le *sacramentum tantum* et les *voces* jouissent d'une priorité absolue. C'est pourquoi, les liturgistes et les théologiens (la théologie est la science d'une communauté, la science de l'Église) doivent avant tout considérer le sens littéral. Cependant au point de vue *personnel*, c'est-à-dire celui de la croissance surnaturelle de la vie divine dans notre âme, il faut reconnaître que la *res et sacramentum* et les figures possèdent une certaine valeur propre, incommunicable et irremplaçable comme valeur de vie. Ils s'intègrent de fait plus intimement dans notre vie divine comme un aliment substantiel (le sens mystique de l'Écriture et le pain Eucharistique comme les Pères de l'Église l'ont si bien compris, sont la manne divine de la vie de la grâce, ou ils deviennent, lorsqu'il s'agit de la *res et sacramentum* des autres sacrements, certaines parties intégrantes de notre organisme divin.

Mais alors — du moins lorsqu'il s'agit du sens spirituel — ne sommes-nous pas en contradiction avec ce que nous avons souligné précédemment, c'est-à-dire la primauté absolue du sens littéral de l'Écriture.

Cette affirmation demeure vraie parce que l'Écriture est avant tout *l'enseignement de Dieu à toute son Église*. Donc, l'Écriture formellement ne peut se séparer du point de vue social. On pourrait ajouter également que toujours le *sens spirituel* suppose le sens littéral et dépend de lui pour être constitué dans sa signification de sens mystique. La réalité qu'il préfigure sera de fait elle-même exprimée immédiatement par le sens littéral. Donc le sens spirituel demeure bien *second*. Mais cela n'empêche pas qu'au point de vue de l'ordre de la perfection, c'est-à-dire du point de vue de la cause finale, le sens spirituel puisse avoir une valeur propre et irréductible. On pourrait donc dire que le sens spirituel est un aliment plus suave, plus divin, une manne plus cachée et plus nourrissante mais il ne devient aliment que si l'on a déjà la vie — et les principes de cette vie nous seront toujours donnés par le sens littéral.

Notons de plus que ces signes divins *res et sacramentum* et «sens spirituel» gardent la perfection du sens instrumental comme pour bien nous montrer que cette vie personnelle avec Dieu est également communautaire. Il n'y a jamais de fait dans notre vie divine de fils de Dieu, de membre du Christ, de solitude exclusive. Il y a bien un mystère de solitude, mais de solitude divine et chrétienne intégrant une communauté parfaite: tout le mystère du Corps Mystique.

Ceci est particulièrement manifeste dans la *res et sacramentum* de l'Eucharistie mais demeure vrai pour tous les autres sacrements. Ne sont-ils pas tous «les sacrements de notre foi et de l'Église»?

Enfin demandons-nous pourquoi Dieu se sert de ce double jeu de signes. Il aurait pu ne se servir que de signes instrumentaux, ce qui aurait été plus simple, plus intelligible pour tout le monde¹.

¹ La question inverse: se demander comment Dieu aurait pu ne se servir que des *res et sacramenta* et du sens mystique n'aurait pas de sens, puisque les *res et sacramenta*

Pour répondre à cette question, on peut invoquer l'argument que Denys, et à sa suite saint Thomas, invoquait pour expliquer l'usage des métaphores et des images dans l'Écriture Sainte.

Dieu, tout en nous révélant ses mystères, aime à le faire d'une manière voilée: *Nolite sanctum dare canibus*. Notre-Seigneur enseigne en se servant de paraboles. Grâce à ce double jeu de signes, Dieu se révèle et demeure comme caché. Il y a toujours un secret qui demeure voilé. Si Dieu agit de cette manière, c'est par miséricorde: il ne veut pas forcer notre liberté et il ne nous fait entrer dans ses mystères que progressivement, après une longue préparation.

Mais la raison la plus propre se prend de la nature même de l'Église, de cette communauté divine de fils de Dieu, de membres du Christ. Cette communauté nous unit d'abord au Christ, selon des liens personnels d'amitié, de fidélité, de dépendance aimante, elle nous unit ensuite à tous ses membres par des liens semblables aux premiers. En utilisant ces deux espèces de signes, Dieu gouverne son Église avec des moyens tout à fait proportionnés au but désiré puisque par les *sacramenta tantum* et les *voces* il réalise des rapports sociaux divins qui peuvent sanctifier et assumer par leur sommet tous les autres rapports sociaux humains; par les *res et sacramenta* et les figures, il réalise des liens personnels, solitaires et intimes de chaque homme avec son propre mystère personnel. Et c'est le mystère de la Présence Eucharistique qui se trouvant au sommet des sacrements va signifier et réaliser le plus parfaitement la synthèse divine de ces deux aspects du mystère de l'Église, communauté et solitude, que tous les autres sacrements et l'Écriture elle-même signifient et réalisent.

Enfin donnons cette dernière raison de convenance: étant donné que parmi les signes humains, il y a deux espèces de signes, il est normal que Dieu exploite divinement toutes les richesses naturelles dont il avait doté l'homme.

Une des formes de sa miséricorde n'est-elle pas de se servir de toutes les richesses naturelles de l'homme pour s'adapter plus suavement et se communiquer plus pleinement. Avec l'Écriture et les sacrements, nous sommes en face de cette merveilleuse «économie divine» toute faite de miséricorde, aimant à multiplier les intermédiaires, les signes et les instruments, pour que son Amour surabonde.

FR. M.-D. PHILIPPE, O.P.

Fribourg.

et le sens mystique sont des signes seconds, dépendant des signes instrumentaux. Par contre, on pourrait supposer une révélation purement intérieure où Dieu illuminerait directement chacune de nos âmes mais dans ce cas il ne nous donnerait plus de signes divins nouveaux. Il se servirait de nos concepts naturels. Nous serions tous personnellement immédiatement reliés à Dieu, mais il n'y aurait plus d'Église, de communauté de fils de Dieu. Entre eux, l'Église présuppose nécessairement des signes divins instrumentaux conventionnels dans l'ordre spéculatif et pratique. Et l'Église ne peut être parfaite comme communauté humano-divine, que grâce à l'ensemble des signes spéculatifs et pratiques.

Whether Everything That Is, Is Good

MARGINAL NOTES ON ST. THOMAS'S EXPOSITION OF BOETHIUS'S *DE HEBDOMADIBUS*

III. SOLUTIONS TO BE REJECTED*

Now that we are in possession of the principles, we enter into the problem that concerns created goods. But many ideas have passed through our minds since we stated the difficulty at the beginning of Section One;¹ hence it may well be repeated here: "It is said that created substances in as much as they are, are good; yet, on the other hand, it is said that creatures are not substantial goods, but that to be a substantial good is proper to God alone. Now whatever belongs to any thing in as much as it is, seems to belong to it substantially; and so if created substances, in as much as they are, are good, it seems that they are, in consequence, substantial goods."

And then, we put it this way: Good is a transcendental attribute of being. Hence, whatever is, is good in so far as it is. It would seem to follow, then, that substance, being *ens per se* should also be *bonum per se*. Yet, it is said that this is true of God only.—And this is what John did not understand.

The statement of the question rests on the presupposition, as we see, that every thing that is, is good. But this preliminary assumption of the Deacon's is now given the support of solid proof, based on reasons taken from what precedes concerning appetite. The argument² may be formulated thus: Every thing desires its like, so that whatever desires another, shows itself to be like that other. But every thing desires the good. Therefore, every thing is good.

Boethius had presented the principle: "every thing desires the good," as one commonly accepted by the wise. And we find it stated over and over again in the works of Saint Thomas, with or without the addition: "as the Philosopher says in the beginning of the *Ethics*." But now, in his

* The first series of notes, covering Chapter One of SAINT THOMAS'S exposition, appeared in *Laval théologique et philosophique*, Vol.III, n.1, (1947), pp.66-76. The second series, concerning Chapter Two, appeared in Vol.III, n.2 (1947), pp.177-194. The present series concerns Chapter Three and Four.

¹ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.III, n.1 (1947), p.67.

² "Unumquodque tendit ad suum simile. Unde supra praemissum est: Quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostendit, quale est hoc ipsum quod appetit. Sed omne quod est, ad bonum tendit."—SAINT THOMAS, *In de Hebdom.*, c.3.

exposition of the *De Hebdomadibus*, he does more than restate the principle, in his intent to have the whole solution stand firm. In a few deft words, he sets up a rigorous argument to prove it so:¹ The proper object of appetite is the good. Now, every thing has an appetite — intellectual, or animal, or natural. Therefore, every thing desires the good. — This reenforces the proof that every thing is good, for: “Just as sound is that which is perceived by every act of hearing, so good must be that to which every appetite tends.”² It further follows, then, that since every thing tends to its like, every thing is good.

Granted that all things are good, the problem still remains as to the manner in which they are good. Two possibilities present themselves: they are good either by their essence or by participation. Saint Thomas calls attention to the fact that Boethius presupposes here that “to be something by essence and something by participation are opposites”; and he shows the various ways in which these may be so taken,³ by referring to the modes of participation given above.⁴ They are opposed: (a) When a subject participates in accident, for the accident is manifestly outside the essence of the subject. Hence, that which is *per essentiam*, namely, the subject, is in opposition to that which is *per participationem*: the accident. (b) Likewise, when matter participates in form, since form is not of the nature of matter. (c) In the case of a species participating in a genus, one is not the same as another according to the opinion of Plato; hence, they are in opposition: “for the idea of animal is one thing and the idea of biped man, another.” But according to Aristotle “who posits that man truly is that which is animal,” then, something might be predicated by participation which is also predicated essentially. Hence, these two would obviously not be taken as opposite predications.

Saint Thomas says that for our present problem, Boethius speaks according to the first way; that is, “. . . According to that mode of participation by which the subject participates accident; and therefore, that which is predicated substantially is distinguished as opposed to that which is predicated by participation, as is clear from the examples he subsequently

¹ “Est enim proprium objectum appetitus bonum, sicut sonus proprium objectum est auditus. . . et ita, cum cujuslibet rei sit aliquis appetitus, vel intellectivus, vel sensitivus, vel naturalis; consequens est quod quaelibet res appetat bonum.”—*Ibid.*

² “Unde sicut sonus est qui percipitur ab omni auditu; ita oportet bonum esse in quod tendit omnis appetitus. . .”—*Ibid.*

³ Cf. SAINT THOMAS, *ibid.*: “Ad intellectum hujus quaestionis considerandum est, quod in ista quaestione praesupponitur quod aliquid esse per essentiam, et per participationem sint opposita. Et in uno quidem supradictorum participationis modorum manifeste verum est: scilicet secundum illum modum quo subjectum dicitur participare accidens, vel materia formam (est enim accidens praeter naturam subjecti, et forma praeter ipsam substantiam materiae): sed in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus, hoc verum est quod species participat genus. Hoc etiam verum est secundum sententiam Platonis, qui posuit aliam esse ideam animalis, et bipedis hominis. Sed secundum sententiam Aristotelis, qui posuit quod homo vere est id quod est animal, quasi essentia animalis non existente praeter differentiam hominis; nihil prohibet, id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari.”

⁴ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.III, n.2 (1947), p.180f.

gives."¹ The examples referred to are "white," "heavy," "round," "colored," "and the like." There would be no question here of the second mode, since we have in mind substances already determined by form; nor of the third, since we do not follow Plato in this respect.

Having made this neat distinction between that which is *per essentiam* and that which is *per participationem*, we run into an impasse, however, whether we say that created substances are good in one way or the other. For if we hold that substances are good by participation as a subject participates in accident, then they are not good *per se*, i.e. by themselves. And in order to make this clear, Saint Thomas reverts several times to the relevant meaning of *per se*. In one instance: "*Per se* is taken for whatever is posited in the definition of that about which it is said, just as man is *by himself* animal. For whatever is put in the definition of any thing pertains to its essence, and so it is not said of it by that participation of which we now speak."² And again, after quoting the example Boethius uses as an illustration: that which is white by participation is not white *by itself*, he adds: "That is, in that which it itself is, which pertains to the first mode of saying *per se*."³

Since we shall have further occasion to refer to them, we restate the four "modes of saying *per se*" on the basis of Saint Thomas's commentary on the *Posteriora Analytica*,⁴ and of John of Saint Thomas's summary.⁵ Thus we shall see more precisely the distinction at issue.

The *first mode* follows upon the formal cause. When that which is said of a thing, belongs to its form, it is said to be predicated *per se*. Hence, since the definition signifies the form and essence of a thing, whenever the definition, or anything included in the definition, is predicated of a thing, this is called *per se* according to the first mode.

The *second mode* involves the material cause, and occurs when a proper attribute is predicated of its subject. That to which a proper accident is attributed is its proper matter and subject — although it does not constitute it essentially — and is put in its definition. Accidents which do not include the subject in their definition, are predicated not *per se*, but *per accidens*.

The *third mode* is not one of predicating, but rather of existing, so that something "is" *per se* when it exists by itself and not in another.

¹ "Boethius autem hic loquitur secundum illum participationis modum quo subjectum participat accidens; et ideo ex opposito dividitur id quod substantialiter et participative praedicatur, ut patet per exempla quae subsequenter inducit." — *In de Hebdom.*, *ibid.* Cf. also JOHN OF SAINT THOMAS, *Curs. theol.*, T.I, disp.6, a.3, n.2, for this distinction.

² "... Per se [accipitur] inesse quod ponitur in definitione ejus de quo dicitur, sicut homo per se est animal: quod enim ponitur in definitione alicujus, pertinet ad essentiam ejus; et ita non dicitur de eo per participationem de qua nunc loquimur." — *Ibid.* "Homo per se est animal" means that man is animal, not by a form "animal," but by the very form of man.

³ "... Nam id quod est album per participationem, non est album per se, id est in eo quod est ipsum, quod pertinet ad primum modum dicendi per se." — *Ibid.*

⁴ Cf. SAINT THOMAS, *In I Post. Anal.*, lect.10.

⁵ Cf. *Curs. phil.*, T.I, (REISER ed.), pp.769-770.

This will be true of those things in the genus "substance," but not of such things as inhere in another, such as "walking" and "white."

The *fourth mode* is one of causing, as when the proper reason of what is said is in the subject as its efficient cause, v.g., the builder builds, but not: the builder walks. Since essential identity suffices for the first mode, something could be in the first mode *per se* and not in the fourth; v.g., "animal" and "rational" are identified and belong to man *per se* according to the first mode, whereas "animal reasons" is not said *per se* according to the fourth mode, because *animal* does not contain the proper cause of *reasoning*.

For the purposes of our inquiry, we must make a clear cut distinction, because if there is any case in which something is *per se* in the subject and yet is predicated participatively, it will not be true to say that if substances are good by participation, they are not good *per se*. Now this is precisely the case of the proper accident, which is predicated according to the second mode of saying *per se*, and yet it is predicated of the subject participatively. Hence Saint Thomas says: "Boethius, therefore, takes participation here as a subject participates an accident, but he takes *per se* for what is posited in the definition of the subject."¹

If we say, then, that substances are good by participation, it follows that they are not good in their own substance, *per se*, in "that which they themselves are," as we have noted in the example of white. And the same may be said for other accidents. The fact of a man's being tall or short, black or brown, just or unjust, does not penetrate at all into the constitution of his substance; it is "outside the essence of the subject." It is not the substance, as such, that is brown or tall; the substance remains "rational animal." Hence, neither would the substance be good if goodness were predicated of substance by participation as a subject participates an accident; the substance itself would not be good any more than it is brown or tall. Saint Thomas concludes this part of the investigation as follows: Therefore, if all beings are good by participation, it follows that they are not good *per se*, that is, by their substance. From this, then, it follows that the substance of beings does not tend to the good, and the contrary of this was granted above, namely, that all beings do tend to good. It seems, therefore, that beings are good not by participation, but by their substance.²

Having ruled out one possibility, we now take up the other. Are creatures good in substance, good *per se*, that is, by definition; hence, "necessarily good according to that very fact: that they are"? The reasoning proceeds in this wise:³

¹ "Sic igitur Boetius hic accipit participationem, prout subjectum participat accidens; per se autem quod ponitur in definitione subjecti..."—*In de Hebdom.*, c.3.

² "Sic igitur si omnia entia sunt bona per participationem, sequitur quod non omnia sunt bona per se, idest per suam substantiam. Ex hoc ergo sequitur quod substantiae entium non tendant ad bonum; ejus contrarium superius est concessum, scilicet quod omnia in bonum tendant. Videtur ergo quod entia non sint bona per participationem, sed per suam substantiam."—*Ibid.*

³ "... Hoc enim ad substantiam ejuscumque rei pertinet quod concurret ad suum esse. Sed quod aliqua sint, hoc habent ex eo quod est esse: dictum est enim supra,

The substance of any thing is in accordance with its *to-be*.

That things are, this they owe to their *to-be*: "a thing is when it has received *to-be*."

Therefore, if the subject of *to-be* is good, so is the *to-be*, itself.

Therefore, if all things are good by their substance, i.e. "in that which they themselves are," then the *to-be* of all things is good.

Conversely, "if the *to-be* of all things is good, then those things that are, in as much as they are, would be good; so that it would be the same thing for any thing whatever to be and to be good."

Now we have arrived at creatures that are good by their substance, *per se*, and find we have a world in which to be and to be good are the same absolutely. Then all would be substantial goods and would be like unto God, since in the First Good being and goodness are one and the same absolutely. But: "Nothing other than itself is like to it, namely, as to the mode of goodness"; and so it follows that all things would be the First Good itself: "If then all are the First Good itself, then since the First Good is no other than God, it follows that all things are God. And to say this, is blasphemous."¹

Having reached this impossible conclusion, we must reject the premises. All things, then, are not substantial goods, nor is the *to-be* itself in them good; and so it is not true that all beings are good *per essentiam*.

We have shown that the substance of created things does not become good by participation in accident; we see that it is not good by its own substance. But substance and accident are all that make up the creature. It seems, then, that things are in no way good in themselves. Consequently, they do not tend to the good. But it was granted that they do. The solution must be elsewhere.

IV. SOLUTION OF THE PROBLEM

Our first inquiry into the goodness of created substances has come to an end in a neither-nor dilemma. Substances cannot be rendered good by participation in some accidental form of goodness. By such participation they would not be good at all in their own being, and therefore, would not tend to the good: a conclusion that is contrary to every best opinion. Yet, neither are substances good by reason of their own nature, *per se* good, necessarily and absolutely good in that which they are. For this would make all things to be substantial goods; it would endow every creature

quod est aliquid cum esse susceperit. Sequitur igitur ut eorum quae sunt bona secundum subjectum, ipsum esse sit bonum. Si igitur omnia sunt bona secundum suam substantiam, sequitur quod omnium rerum ipsum esse sit bonum. Et quia praemissa ex quibus argumentando processit sunt convertibilia, procedit e converso: sequitur enim e converso quod si esse omnium rerum sit bonum, quod ea quae sunt, inquantum sunt, bona sint: ita scilicet quod idem sit unicuique rei esse, et bonum esse."—*Ibid.*

¹ "Si ergo omnia sunt ipsum primum bonum; cum ipsum primum bonum nihil sit aliud quam Deus, sequitur quod omnia entia sunt Deus: quod dicere nefas est."—*Ibid.*

with the prerogative of the First Good; it would set up multitudinous gods. But it seems that they must be good either by their own essence, or by participation; and we have shown that they are neither. If there is no way to escape the dilemma, we are left with created substances closed to any and all ingress of goodness.

Here, the *De Hebdomadibus* brings into play our power of abstraction in order to examine the condition of things, prescindingly, as it were, from the First Good. Before drawing the conclusions from this supposition, Saint Thomas briefly justifies the procedure adopted by Boethius. Since things are not in the knower by the same mode of existence that they have in reality, but rather by a second existence which is according to the nature of the knower, it is possible for the mind to consider separately the various formalities of a thing, although these are not actually separated in the thing. This use of the power of abstraction, if properly exercised, does not lead to falsehood, as some have thought. We must, however, be careful to distinguish its right use from the wrong, for abstraction may occur in two different ways:

First, by way of composition and division; and thus we may understand that one thing does not exist in some other, or that it is separated from it. Second, by way of a simple and absolute consideration; and thus we consider one thing without considering another. Now, for the intellect to abstract one from another, things which are not really abstract from one another, does, in the first mode of abstraction, imply falsehood.¹

This falsification would occur in the first mode, for example, if the intellect were to consider man as a being entirely separated from matter as if to have a body were not of his very nature. Or, as Saint Thomas exemplifies in the *De Trinitate* where he treats this subject at greater length: if I should abstract man from whiteness by saying, man is not white, and should signify separation in the thing—whereas in reality man and white were not separate—the abstraction would be a falsification.² “But, in the second mode of abstraction, for the intellect to abstract things which are not really abstract from one another, does not involve falsehood.”³ According to the second mode, one may reflect on the nature of a triangle apart from sensible matter. The reason for this is put simply, in the *De Hebdomadibus*:

Things are in the mind in one way and are in matter in another. It can be, therefore, that something, according to the way in which it is in matter, might have an insepar-

¹ Dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicitatis: sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate.”—*Ia*, q.85, a.1, ad 1.

² “Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei . . . intellectus abstrahere non potest vere quod secundum rem conjunctum est, quia in abstrahendo significatur esse separatio secundum ipsum esse rei; sicut si abstraho hominem ab albedine, dicendo: Homo non est albus, significo separationem esse in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sunt separata, erit intellectus falsus.”—*Q.5*, a.3, c. (Parma ed), p.384b.

³ “Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem.”—*Ia*, q.85, a.1, ad 1.

able union with something else; yet, according to the way it is in the mind, not have an inseparable union with it, because the notion of one is distinct from the notion of the other.¹

For instance, the notion of triangle and the notion of chalk or of wood are distinct. Thus, where two notions are distinct, one may be considered without the other, according to the second way of abstraction, without falsification.

Now, if we were to separate all creatures from the First Good in the first way, as if creatures could be without any dependency on the First Being and Good, this would be false, as it is false to separate man from body. But according to the second way: "Nothing prevents the effects of the Highest Good from falling under our consideration without our considering the First Good itself."² This is because we know the sensible effects of God before rising to a knowledge of their First Cause; hence, the effects can be considered apart from their cause. So in order to proceed with the inquiry into the goodness of creatures, we are asked to prescind from the existence of the First Good, for the time being, although we can know "from the judgment of the learned and of the unlearned and even from the religions of uncivilized peoples"³ that the First Good exists. Our procedure will be this: "The First Good having been prescinded from by the intellect, let us posit that other things are good. . . Then let us consider in what way they could be good, if they had not proceeded from the First Good."⁴

Our first conclusion from this will be that in created things, to be good would not be the same as to be absolutely, or to be any other thing; the substance of the creature would not be good. But to arrive at this conclusion, we must give attention to the nature of virtue. "For the goodness of each and every thing is understood to be its virtue by which it effects a good operation. For it is virtue that makes the thing having it good and its work good."⁵

Here, Saint Thomas refers us to the Philosopher in the book of *Ethics*. The matter of virtue is, in fact, too important for a right understanding

¹ "...Cujus ratio est, quia alio modo sunt res in anima, et alio modo in materia. Potest ergo esse quod aliquid ex eo ipso modo quo est in materia, habeat inseparabilem conjunctionem ad aliud; et tamen secundum quod est in anima, non habeat inseparabilem conjunctionem ad ipsum, quia scilicet ratio unius est distincta a ratione alterius:..."—C.4.

² "...Et ideo nihil prohibet in consideratione nostra cadere effectus summi boni, absque hoc quod ipsum primum bonum consideremus."—*Ibid.*

³ "Hoc enim 'cognosci potest ex communi omnium sententia tam doctorum quam indoctorum' et ulterius etiam 'ex ipsis religionibus gentium barbarum,' quae nullae essent, si Deus non est."—*Ibid.*

Cf. also: *Ia*, q.2, a.1, and ad 1. The proposition: God exists, is self-evident *quoad se* but not *quoad nos*. "To know that God exists, in a general and confused way, is implanted in us by nature . . . but not to know absolutely that God exists."

⁴ "...Remoto per intellectum primo bono, ponamus quod cetera sint bona. . . Consideremus ergo qualiter possent esse bona, si non processissent a primo bono."—*In de Hebdom.*, c.4.

⁵ "Intelligitur enim bonitas uniuscujusque rei virtus ipsius, per quam perficit operationem bonam. Nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. . ."—*Ibid.*

of how created things are good, to let pass without further observations. The virtue of which we speak ordinarily is human virtue, since this is the main concern for each of us. Yet, virtue may be understood in a more general and original sense. Such expressions as: "the virtue has gone out of it," applied to remedies; or: "it has not great virtue," applied to herbs, and the like, remind us that in its primary signification virtue stands for an efficacious power. In Saint Thomas's commentary on the *Ethics*, this is further confirmed:

He says, therefore, that every virtue both makes the thing of which it is the virtue to be good and makes the work of that thing to be good. As, for instance, it is the virtue of the eye by which the eye is good and by which we see well, for this is the proper work of the eye. Likewise, it is also the virtue of the horse which makes the horse good and which makes it do its work well, which is to run fast, to carry its rider gently, and courageously to await the enemy.¹

A reason is then added why it is the virtue of a thing from which springs its goodness and the goodness of its work; for virtue is considered to be the ultimate in the capability of a thing, and this is the perfection of its power: "The virtue of any thing at all is taken according to the ultimate reach of its power, as for instance, in one that can carry a hundred pounds, its virtue is determined not from the fact that it is carrying fifty, but from the fact that it carries a hundred, as is said in the first book, *De Caelo*."²

In the *Quaestio disputata de Virtutibus in communi*, Saint Thomas again treats of virtue as the "perfection of power." He begins by giving this as its nominal definition and proceeds to show how virtue is thus the root of goodness of a thing. For power has reference to act; hence, the perfection of a power will be its perfect operation. And since every thing is for the sake of its operation, its proximate end will be its perfect operation. Thus, the goodness of a thing is concomitant with its complete ordination to its end, or the perfection of its power; and this it has through its virtue. Hence it is, that virtue "makes the thing and its work good" — whether this be the virtue of a horse, a stone, or of a man, or of any other thing.

We must not, however, take virtue univocally in all these instances. While a stone may be said to have virtue, it does not have it in the same way that a man has virtue, nor that a horse does. Virtue may be predicated analogically in these instances. We find in the treatise just mentioned, on the virtues, that the root of the analogy is in the diverse condition of the powers. The substance of the passage where this diversity is explained,³ may be summed up as follows. Some powers are only active; some are

¹ "Dicit ergo primo, quod omnis virtus subjectum cuius est, facit bene habere, et opus ejus bene se habens. Sicut virtus oculi est, per quam et oculus est bonus, et per quam bene videmus, quod est proprium opus oculi. Similiter etiam virtus equi est, quae facit equum bonum, et per quam equus bene operatur opus suum, quod est velociter currere, et suaviter ferre ascensorem, et audacter expectare bellatores."—*In II Ethicorum*, lect.6 (ed. PIROTTA), n.307.

² "Et hujus ratio est, quia virtus alicujus rei attenditur secundum ultimum quod potest, puta in eo, quod potest ferre centum libras, virtus ejus determinatur non ex hoc quod fert quinquaginta, sed ex hoc quod centum, ut dicitur primo Caeli."—*Ibid.* n.308.

³ *De Virtutibus in communi*, q.un., a.1, c.

only acted upon, or moved; and some are both active and acted upon. In the first group, the virtue of the power is the very power itself; such are: the divine power, the active intellect, and the natural powers. In the second group, it is not in the powers to act or not to act, except as they are moved by others; and they act according to the impetus of the mover. Such are the sense powers, considered in themselves. These powers are perfected for their acts by something superinduced, not as a form remaining in a subject, but only in the mode of a passion, as a likeness is in the pupil of the eye. In the third group, the powers that are both active and acted upon, are perfected for acting by something superinduced in them, not in the manner of a passion, but rather in the manner of a form remaining in the subject; yet, in such a way that the power is not of necessity compelled to one determinate mode of acting. These powers are rational in some way, and dominate their act. Moreover, to quote the summary statement: "The virtues of these latter powers are not the powers themselves; nor passions, as in the sensitive powers; nor qualities acting of necessity as are the qualities of natural things; but they are *habitus* by which any one can act when he will."¹

We need not here go into the whole theory of virtue and *habitus*. Our immediate interest is to know what the substance of a thing has to do with the goodness of things; how created things are good. We have seen that the goodness of things must be considered in relation to their virtue. And Boethius has said that if we prescind from the First Good, we shall find that any goodness that the creature may have, will be extraneous to its substance; the substance will not be good. Taking things as they are, it is by their virtue that they are rendered good. With this in mind, let us return to the diversity of virtues, and to the examples cited in the texts.

The divine virtue is the divine power, the divine omnipotence. Since in God, there is absolute, simple identity of substance and *to-be*, nothing is wanting to His perfection. He is omni-potent; all power in Him is perfect, and every perfection is His power. The divine virtue is the divine goodness, in complete one-ness of divine Being.

But in the creature — we may see from the texts quoted that the virtue, in which consists the ultimate goodness of a thing, is something other than the substance itself, for in each instance cited, the virtue could be decreased or even lost while the substance remained the same. The eye, for example, can possess its power with greater or less strength, with no change in the substance. A horse, too, would still be a horse if it developed a limp in running, threw its rider, and ran from the attack of the enemy; but it would not be a good horse absolutely. In man, although the agent intellect is a necessary property of his rational nature, and the "virtue of the power is the very power itself," yet, it is not of equal strength in all men; but their humanity itself is equal. Moreover, it is rather by those virtues of

¹ "Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passionēs, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit..."—*Ibid.*

the third group, subjected in, or participating in, the passive intellect and the will, that man is perfected in his operations; most especially by the virtues of the will, since it is the latter that desires the good under the precise formality of the good.¹ Now a man, while remaining a man, can turn away from the truly good; but he will not be a good man absolutely. We may here conclude, then, that the virtue is not the substance; for, when of two things, one changes while the other remains constant, it is obvious that they are not identical. Hence, if we consider creatures *as if* there were no First Good and still suppose them somehow good, we find that the root and perfection of their goodness is in the accidental order and is, consequently, necessarily other than the substantial being of a thing.

The *De Hebdomadibus* proceeds in another way to the same conclusion, namely, that having removed the presence of the First Good by abstraction, the goodness of things would be other than their being. It has been said that if we prescind from the First Good, then the substance of a creature would be one thing, its roundness another, its color another, and so on. Now, having said that it is the virtue of anything that makes this thing and its work good, Saint Thomas adds:

That this is something distinct from the substance of the thing, he [Boethius] proves by this, that if each of the foregoing were the same as the substance of the thing, it would follow also that they all would be identical, one with the other, namely that weight would be one and the same as color; one and the same as good, and as white, and as round; for things that are the same as one and the same thing, are identical with each other. But nature does not allow all those to be identical.²

Here we have a number of accidents: weight, whiteness, roundness, goodness; and to assert that these are identified with the substance and, therefore, essentially identified with one another, is entirely inconceivable in the nature of things. We must conclude, then, that to be absolutely, would not be the same as to be this or that: good or white or anything else. Hence, it follows that in creatures, *to-be* would not be the same as to be good; their very being would not be good. Good must take its place outside the substance along with any other accident. For having prescinded from the First Good, we must deal with things solely on the basis of their own composition; and according to this, good has the status of an accident. Thus, granted even that a goodness belonged to every thing, this goodness would in each case be exterior to the substance, since it could not be identified with it. As the text says:

And thus, the aforesaid position having been taken, things might indeed be good, yet their very *to-be* would not be good. Thus, therefore, if in some way things were, not from the First Good, and yet were good in themselves, it would follow that it

¹ Although it is by the will that man is rectified in his desire of the end, he can not possess the end by an act of the will, since this is not a power of possession. It either *desires before* the end is attained, or *enjoys after* attainment.

² "Quod autem ista sit aliud quam substantia rei, probat per hoc quod singula praemissorum si essent idem quod rei substantia, sequeretur etiam quod omnia illi essent eadem ad invicem; scilicet quod idem esset gravitas quod color, et quod bonum et quod album, et quod rotunditas: quia quae uni et eidem (eadem) sunt, sibi invicem sunt. Hoc autem natura rerum non patitur quod omnia ista sint idem."—*In de Hebdom.*, c.4.

would not be the same thing that they are such as they are, and that they are good; but their *to-be* would be one thing, and to be good would be another.¹

If, to avoid the consequences of that conclusion, we were to maintain that in created things, to be absolutely is the same as to be good, we would again find ourselves in a position we were obliged to abandon in the preceding chapter. For to be good by essence is to be simply and necessarily good, to be essential goodness—not just a good man or a good horse or a good stone, but goodness unreceived, unlimited, existing as such; it is to be the first principle of things. Hence, we would be saying of each and every thing that it is the first principle of things. We would then be in a pantheistic position, for “there is only one that is of such a nature that it is just good and nothing else”.²

No creature, then, is by its own substance, good. The essence of this rose is not, to-be-good; nor of this horse, nor of this man. Neither is the essence of the sun, the moon, the stars, nor of the angels, to be good. To say otherwise is to make the creature like unto God, as Boethius and Saint Thomas have established.

Thus, by the device of prescinding from the First Good, we have come to see that apart from God, there is no possible way in which any other substance can be good in itself. Even granted that things might in some way be good, this would be by an accidental goodness which would be an adjunct to the substance, as is whiteness or roundness. This goodness would not be predicated essentially. On the other hand, to say that things are good *per essentiam* “is blasphemy.” There is nothing whose essence it is to be good, except God. With these points in mind, we shall the better understand how created substances are good, in very truth—no supposition made of abstraction from God.

Now to show this, we return to the principles which concern the *one*, and we recall that no created thing has absolute simplicity; that only God is perfectly one, perfectly simple. There is more or less composition in everything else. All other things are such that “since they are not simple, they could not have been at all unless that which alone is good had willed them to be.”³ The root of this impossibility of the creature to be unless that which is good had so willed, is in the fact that every composite must have a cause, “for things in themselves diverse, cannot unite unless something causes them to unite.”⁴ Hence, those things whose essence is not

1 “. . . Et sic, praedicta positione facta, res essent quidem bonae, non tamen ipsum eorum esse esset bonum. Sic ergo si aliquo modo essent non a primo bono, et tamen in se essent bonae, sequeretur quod non idem esset in eis quod sint talia, et quod sint bona; sed aliud esset in eis esse, et aliud bonum esse.”—*Ibid.*

2 “. . . Quia solum unum est quod est huiusmodi ut sit tantummodo bonum, et nihil aliud.”—*Ibid.*

3 “Quae quoniam non sunt simplicia, esse omnino non poterant, nisi ea id quod solum bonum est, esse voluisset.”—BOETHIUS, *op. cit.* c.4.

4 “Omne compositum causam habet. Quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa.”—*Ia*, q.3, a.7, c.

their *to-be*, would never come to be, without a cause uniting existence to essence. And this causality must be traced ultimately to the one, simple, uncaused, subsisting *to-be*.¹

That the existence of all things must have its ultimate reason in that alone whose nature is *to-be*, is well explained in the *De Potentia*. In the first place, diverse causes having diverse natures and forms, have diverse proper effects, since a proper effect follows from the nature or form of the cause. Now, when diverse causes, besides producing their proper effects, produce an effect in common, this common effect must be in virtue of some higher cause of which it in turn is the proper effect. And this is the case of *to-be*, throughout creation:

All created causes have in common one effect which is *to-be*, although each and every cause has its own proper effect, in which respect they are distinguished. For heat makes warmth to be, and a builder makes a house to be. Therefore, they agree in this: that they cause *to-be*; but they differ in this: that fire causes fire, and a builder causes a house. There must, therefore, be some cause higher than all, in virtue of which they all cause *to-be*, and whose proper effect is *to-be*. And this cause is God. Now, as to the proper effect of any cause at all, it is issued according to a similitude to the nature of the cause. Hence, it must be that that which is *to-be*, is the substance or nature of God.²

We see from this text that God is the only *per se* cause of *to-be*, properly speaking, in the fourth mode of saying *per se*.³ The passage also brings into clearer light a distinction already made between *esse in commune* and *esse in causando*.⁴ All things created share universally in *to-be*. But this *to-be* does not exist *qua* universal, except in the intellect; its foundation in the real order is the *to-be* of each and every thing. To identify this universal *to-be* with God, would be a grave error. It is obvious in the text just quoted, that *to-be* "*in commune*" is a universal effect of the one *to-be* "*in causando*," whose very nature is *to-be*. Saint Thomas points this out in the reply to an objection in the same article of the *De Potentia*: "The divine *to-be*, which is His substance, is not *to-be* taken in its community, but is *to-be* distinct from any other *to-be* whatever."⁵

¹ Cf. *Contra Gentes*, II, c.15.

² "Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod causant esse, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus ejus virtute omnia causant esse, et ejus esse sit proprius effectus. Et haec est Deus. Proprius autem effectus cujuslibet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae naturae. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei."—SAINT THOMAS, *De Potentia*, q.7, a.2, c. This participation of the created *to-be* in the divine *to-be* is according to the third mode of participation previously mentioned. SAINT THOMAS did not take up the third mode because his concern was with things as we find them in the created order. Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.III, n.2 (1947), p.181.

Cf. also: *Ia*, q.65, a.1, c. Also: that God is the one cause of all *to-be*, *Contra Gentes*, II, c.15; that God's essence is His *to-be*: *Ia*, q.3, a.4, c.

³ Cf. *supra*, p.122.

⁴ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.III, n.2 (1947), p.190f.

⁵ "...Esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum esse Deus differt a quolibet alio ente."—A.2, ad 4. Cf. also: *Contra Gentes*, II, c.52.

We have already seen that of no other being can it be said that its essence and its *to-be* are identical; that *to-be* is its very nature. We know from Holy Scripture that in speaking to Moses, God Himself gave His name as *He Who Is*.¹ Any thing else that is, must have its *to-be* by participation from God, the First *to-be*, and self-subsisting.²

Now, He who is self-subsisting by essence, is also goodness essentially. The proof is given thus: "In any thing, to be in act is the good of that thing. But God not only is being in act, but is His very *to-be*, as we have shown above (c.22). He is, therefore, not only good, but is goodness itself."³ And we might well add two other proofs, based on principles considered in the second chapter:⁴

That which is can participate in something else; but the very *to-be* can not participate in anything else.

For that which participates is potency; but *to-be* is act.

But God is the very *to-be*.

Therefore, He is not good by participation, but is essentially good.⁵

Also:

Any thing simple has its *to-be* and *that which is*, as one.

For if these were diverse, simplicity would already be lacking.

But God is entirely simple.

Therefore, in Him, to be good is not other than Himself.

Therefore, He is His goodness.⁶

Hence, just as God is the unlimited perfection of *to-be*, so He is the unlimited good, infinitely perfect: "For the divine *to-be* contains the whole fullness of perfection. . . Therefore, since a thing is good so far as it is perfect, the divine *to-be* itself is His perfect goodness."⁷

Now, just as created things could not *be* unless *He-Who-Is* had willed them to be, so neither could their substance be good had they not come from Him whose essence is His goodness. In truth, then, they are secondary, participated goods, derived from the First Good who is good in that He is. Goodness penetrates all that they are, concomitantly with the *to-be* that brings them to absolute actuality. "Since, therefore, the *to-be*

¹ SAINT THOMAS gives the reason why *He Who Is*, is the proper name of God: *Ia*, q.13, a.11, c.

² Cf. *Ia*, q.44, a.1, c.

³ "Esse enim actu, in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra (cap.22) ostensum est. Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus."—*Contra Gentes*, I, c.38.

⁴ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.III, n.2 (1947), p.180; p.187.

⁵ "Id quod est, participare aliquid potest; ipsum autem esse, nihil: quod enim participat, potentia est; esse autem, actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est (cap.22). Non est igitur bonus participative, sed essentialiter."—*Contra Gentes*, I, c.38.

⁶ "Omne simplex suum esse et id quod est unum habet: nam si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est (cap.18). Igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua bonitas."—*Ibid*.

⁷ "Ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet. . . Unde, cum unumquodque in tantum sit bonum in quantum est perfectum, ipsum divinum esse est eius perfecta bonitas."—*Contra Gentes*, III, c.20. Cf. also: *Ia*, q.4, a.2, c.

of all things has flowed from the First Good, it follows that the very *to-be* of created things is good, and that any created thing in so far as it is, is good. But thus, created things alone would not be good in that they are, if their *to-be* had not come from the Highest Good."¹ Saint Thomas presents a brief summary in order to make the position of Boethius clear:

Therefore, his solution comes to this: the *to-be* of the First Good is according to its proper nature good, since the nature and essence of the First Good is nothing else than goodness. But the *to-be* of the secondary good is indeed good, not according to the nature of its proper essence, because its essence is not its goodness, but is either humanity or something else of this sort; but its *to-be* owes what goodness it has to its habitude to the First Good which is its cause.²

That created substances are not good "according to their proper nature," but that their goodness is derived, with their *to-be*, from the First Good to whom they are compared as to their first principle and last end, is given further emphasis in the text by drawing a parallel between the substance of the creature thus related to its cause, and something that is called healthy from the fact that it is ordered to the end of health. Now this latter is so called by an analogy of attribution; the health is properly in the animal, and that which is ordered to this and so may be called healthy, is in no way properly healthy itself. That it is called so, is entirely consequent upon its being ordered to health. So with the essence of a creature. It could in no way be called good if it were cut off from the First Good; it is humanity, or horse-ness, or gold-ness, or something else, but it is not goodness, nor good. That the human person in his essence, for instance, or that any other created essence is called good, comes from the ordination of its *to-be* to God, the one substantial good. And Saint Thomas completes this parallel with the more specific example: as a thing is called medicinal in that it is from an effective principle of the medical art, which better conveys the notion of a property flowing from cause to effect.³

Although dismissing Plato's theory of separated subsistent forms of natural things, Saint Thomas gives credit to his identification of absolute being and absolute one with the highest good which he called God, and from whom all other things have a participated good. The *Summa theologiae* states:

It is absolutely true that there is something first which is essentially being and essentially good, which we call God. . . Aristotle agrees with this. Hence, from the first being, essentially being and good, everything can be called good and a being inasmuch as it participates in the first being by way of a certain assimilation, although distantly and defectively.⁴

¹ "Cum igitur esse omnium rerum fluxerit a primo bono, consequens est quod ipsum esse rerum creaturarum sit bonum, et quod unaquaeque res creata, in quantum est, sit bona. Sed sic solum res creatae non essent bonae in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo bono."—*In de Hebdom.*, c.4.

² "Redit ergo ejus solutio ad hoc quod esse primi boni est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem propriae essentiae, quia essentia ejus non est ipsa bonitas, sed vel humanitas, vel aliquid hujusmodi; sed esse ejus habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum quod est ejus causa: . . ."—*Ibid.*

³ Cf. *ibid.*

⁴ " . . . Tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deus. . . Huic etiam sententiae concordat

We should here note that this consideration brings us back to the third mode of participation, namely, "as an effect participates in its cause" that Saint Thomas set aside while he was showing that substance is not good *per participationem* according to the first and second modes.¹

These conclusions, then, have been reached concerning the substance of created things:

A thing is not good by reason of its substance.

The substance, considered in itself, prescinding from the *to-be*, is not actually good.

The substance cannot be made good by participation in an accidental goodness, "for the accident is manifestly outside the essence of the subject."²

Prescinding from the First Good, goodness and being are other; i.e., to be good and to be are different. Hence good must be considered only as an accident and as such it is extraneous to substance.

Granted the presence of God, the being of created things must be said good since it flows in fact from Him Who Is, and in whom being and goodness are simply one. And thus, in answer to John, we may say that creatures are essentially good, but not that creatures are good through or by their essence. Their substance is not *bonum per se, per essentiam*. It is a participated good, according to the third mode.

This same teaching may be gathered from another passage in the *De Veritate*:

Nothing which is said of a thing by participation belongs to it by its essence. But a creature is called good by participation, as is clear from Augustine, *De Trinitate*, VIII, c.3. Therefore, the creature is not good by its essence.

Moreover, every thing that is good by its essence is a substantial good: But creatures are not substantial goods, as is plain from Boethius in the *De Hebdomadibus*.³

And in the *Summa theologica*, to give but one more citation: "Although every thing is good in that it has *to-be*, yet the essence of a creature is not the very *to-be*, and therefore it does not follow that a creature is good by its essence."⁴

It must be further noted that the goodness that any created thing has because its absolute being proceeds from the First Good is not its absolute goodness, its goodness *simpliciter*. It is a goodness *secundum quid*, a goodness *as to something*. If the goodness of its substance were

Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter..."—*Ia*, q.6, a.4, c.

¹ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.III, n.2 (1947), p.180f.

² Cf. *supra*, p.120, where St. THOMAS opposes *per essentiam* to *per participationem*.

³ "Sed contra, nihil quod de aliquo per participationem dicitur, convenit ei per suam essentiam. Sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum, VIII de Trinitate, cap.III. Ergo creatura non est bona per essentiam suam. Praeterea, omne illud quod est bonum per essentiam, est substantiale bonum. Sed creaturae non sunt substantialia bona, ut patet per Boetium in libro de Hebdomad. Ergo creaturae non sunt bonae per essentiam."—Q.21, a.5.

⁴ "Dicendum quod licet unumquodque sit bonum inquantum habet esse, tamen essentia rei creatae non est ipsum esse; et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam."—*Ia*, q.6, a.3, ad 2.

its absolute goodness, it could never grow in goodness; this would be as invariable and fixed as the nature of its substance which, in itself, never changes. It does not admit of the slightest more or less; as a circle, for instance, cannot be more or less circle. A comment of John of Saint Thomas points the way in this regard:

Substantial goodness does not vary in creatures, but absolute and complete goodness which depends on accidents does; yet, this substantial goodness is had by participation and according to its *to-be*, and dependently on the first *to-be*. Saint Thomas allows, therefore, that some substantial and invariable goodness is given, and this goodness he distinguishes from absolute and complete goodness which is goodness *simpliciter*.¹

We know from common experience that things do, in fact, change; they both grow and deteriorate in goodness. Their ability to become good is of much wider extent than their substantial being. When they fall short of what they *should* be, we say of them that they are no good. Think, for instance, on blighted crops, a blind horse, stunted trees, a man without virtue.

Hence it is that Saint Thomas points out a twofold goodness in the creature and shows wherein it lies. In the *De Hebdomadibus* he says:

It is to be noted according to what has previously been said that in created goods there is a twofold goodness. One is that goodness according to which they are called good with regard to the First Good; and according to this, their *to-be* and whatever is in them from the First Good, is good. But another goodness is considered in them absolutely, namely, in that any one thing is called good in so far as it is perfect in its *to-be* and its operation. And in truth, this perfection does not belong to created goods according to the very *to-be* of their essence, but by reason of something super-added which is called their virtue, as was said above; and in this sense, the *to-be* itself is not good.²

Another statement of this doctrine is found in the *De Veritate*. Saint Thomas has just said that, as being is either substantial or accidental, so also is the good. Yet, there is a difference:

Anything is said to be a being absolutely on account of its substantial *to-be*, but not so on account of its accidental *to-be*: hence, since generation is motion toward *to-be*, when anything receives substantial *to-be*, it is said to be generated absolutely; but when it receives accidental *to-be*, it is said to be generated *as to something*; and the same is true of corruption by which *to-be* is lost. But the reverse is true of the good. For according to its substantial goodness a thing is said to be good *as to something*; but is called good absolutely according to its accidental goodness. Hence, we do not call an unjust man absolutely good, but only *as to something*, in as much as he is a man; but a just man we call absolutely good.³

¹ "...Substantialem bonitatem non variari in creaturis: bene tamen absolutam et completam, quae ex accidentibus pendet; quamvis haec ipsa bonitas substantialis habeatur per participationem secundum esse, et dependenter a primo esse. Fatetur ergo D. Thomas dari aliquam bonitatem substantialem invariabilem, quam distinguit a bonitate absoluta et completa quae est bonitas simpliciter."—*Curs. theol.*, T.I. disp. 6, a. 3, n. 10.

² "Est enim considerandum secundum praemissa, quod in bonis creatis est duplex bonitas. Una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum; et secundum hoc esse eorum, et quicquid est eis a primo bono, est bonum. Alia vero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum in esse et in operari: et haec quidem perfectio non competit creatis bonis secundum ipsum esse essentiae eorum, sed secundum aliquid superadditum, quod dicitur virtus eorum, ut supra dictum est; et secundum hoc, ipsum esse non est bonum..."—*In de Hebdom.*, c. 4.

³ "Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde cum generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter; cum vero

Again in Question V of the *Prima Pars*, there is an even more explicit passage. We do not hesitate to quote it in full:

Although good and being are the same really, nevertheless, since they differ in notion, a thing is not said to be a being absolutely and good absolutely, in the same way. For since being properly signifies that a thing is properly in act, and since actuality properly correlates to potentiality, a thing is absolutely called a being according as it is first distinguished from that which is only in potency. Now, this is the substantial *to-be* of each thing. Hence, it is by its substantial *to-be* that each and every thing is called a being absolutely, but by any additional actuality, it is said to be *as to something*. Thus, to be white signifies to be *as to something*, for to be white does not take away to be in absolute potency, since it is added to a thing that already exists in act. But good expresses the idea of the perfect, which is desirable, and hence it expresses the idea of what is ultimate. Hence, that which is perfected to its ultimate is said to be good absolutely. But that which has not the ultimate perfection which it ought to have, although it has some perfection in so far as it is actual, is not said to be perfect absolutely nor good absolutely, but only *as to something*.—Therefore, viewed in its first *to-be*, which is substantial, a thing is called a being absolutely and good *as to something*, that is, in so far as it is a being; but in its ultimate actuality, a thing is called a being *as to something* and good absolutely. Hence the saying of Boethius that “in things, the fact that they are good is one thing, and that they are is another” is to be referred to “to be good absolutely” and “to be absolutely.” Because, regarded in its first actuality, a thing is a being absolutely; and regarded in its ultimate actuality, it is good absolutely. And yet, in its first actuality it is in some way good, and in its ultimate actuality, it is in some way being.¹

These texts trace, as it were, the unfolding of the creature in the order of being and in the order of good. That it may reach its completion, there must be added to the essence a threefold perfection from additions accidentally supervening: its *to-be*, its operation and its end. John of Saint Thomas writes the reason thus:

The goodness of a thing results from the fact that it has the perfection which is due and suitable to it, since good expresses the nature of “perfect” which is appetible: and if it is good absolutely, it must be perfect absolutely. Therefore, it must have not only its first actuality, but also the consummate and ultimate actuality from

accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum.”—*De Ver.*, q.21, a.5, c.

¹ “Ad primum ergo. Dicendum quod licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur, ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid.—Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est, in quantum est ens; secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boethius, quod ‘in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt,’ referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter; quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.”—*Ia*, q.5, a.1, ad 1.

those things which are due it. But a created substance cannot in its own self have all the perfection which is consummately and ultimately due it, except by something superadded to it accidentally.¹

And he further states that this "perfection suitable to a thing is three-fold, namely, its *to-be*,² its operation and the end to which it is ordered. All those perfections are accidental and not essential to a thing, and without these a thing is not said to be something perfect absolutely."³

Now, it is obvious that a thing must first of all *be* before it can become actually an object of appetite. For considered absolutely in its constitutive notes alone, the essence is neither properly being nor properly good, but awaits, as it were, existence to establish it in actuality and in partial goodness—its substantial goodness which is further ordered to operation and end in order that the thing may reach its goodness absolutely.

For we have already seen that the absolute being of a thing cannot change, while it remains the substance that it is; not the least variability toward more or less can touch it. The thing is what it is: a star, a rose, a bird, a man, an angel, without ever increasing or diminishing in starness, rose-ness, humanity, and so on. If these all remained at the level of their first, absolute being, however, they would be miserably dwarfed. They would surely not be as they should be, i.e. appetible: an object of desire. In that state, they are not accounted good, taken in its full and proper sense: to be perfective in the manner of a final cause. But a thing *is* for the sake of the operations which proceed from its nature; and again, these are beyond its essential being. In the *De Veritate*, Saint Thomas says:

A thing is perfected in itself so that it may subsist by essential principles; but in order to be in the manner that it should be towards all the things that are outside itself, it is perfected only by means of accidents superadded to the essence; for the operations by which one thing is joined to another, proceed from the essence by means of the virtues superadded to the essence. Hence, it does not attain goodness absolutely, except as it is complete according to both substantial and accidental principles.⁴

Thus, substantial being as subjected to existence is the root and cause of further perfections which, like *to-be*, are not essential to it, do not consti-

¹ "*Ratio est: quia bonitas rei resultat ex eo quod habet perfectionem sibi debitam et convenientem: siquidem bonum dicit rationem perfecti quod est appetibile; et si est bonum simpliciter, debet esse perfectum simpliciter. Ergo non debet solum habere primam actualitatem, sed etiam consummatam et ultimam ex his quae sibi debentur. Sed non potest substantia creata per se ipsam habere omnem perfectionem sibi debitam consummate et ultimate, nisi per aliquid sibi accidentaliter superveniens.*"—JOHN OF SAINT THOMAS, *loc. cit.*, n.5; cf. also: nn.3, 7, 8, 10, 13, 14, 22; and SAINT THOMAS, *De Ver.*, *loc. cit.*; and *In de Hebdom.*, *loc. cit.*

² Although existence is not among the predicamental accidents, yet, since there is no intrinsically necessary connection between the essence and the *to-be* of any creature, *to-be* is attributed to a created subject in the mode of a predicable accident. Any act must be in the same genus as the potency it perfects; hence, no substance could be actualized by a *to-be* in the genus of predicamental accident. But, on the other hand, neither is the *to-be* any part of the essence of a thing. The *to-be* of the creature is a terminal perfection, an *actus secundus*, accidentally supervening and terminating the substantial actuality of a being, whereby it is said to be absolutely.

³ JOHN OF SAINT THOMAS, *loc. cit.*

⁴ "In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur nisi median-
tibus accidentibus superadditis essentiae; quia operationes quibus unum alteri con-
jungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae superadditis progrediuntur;
unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum
substantialia et secundum accidentalia principia."—Q.21, a.5, c.

tute its nature, but enrich and complete it. In the order of being these accidental perfections obtain more than they give. They have no existence of their own apart from the substance. They are "being of being"; they make the thing to be in a certain way. Entitatively the most tenuous, they nevertheless bespeak the finest perfection. It is true that they do not have the status of absolute being; they are being only *as to something*. Their nature and aptitude is to inhere in a subject. Yet, it is such "being of being," the "accidental," such "what is not in itself" that brings the subject to its perfection.

Without its operations, a substance could not tend to any end. We do, however, see things achieve ends which they did not have in the beginning. Therefore, besides the accidental added perfections of *to-be* and operation, there is a third perfection extraneous to the essence, namely the end for which the activity strives. This is ultimate perfection, proportionate to and consummating every creature, beyond which it can not reach nor be. It is one with the fullness of being of the thing; it marks its absolute goodness, considered precisely in its formality of *end*, diffusing itself in the manner of a final cause, moving the appetite and perfecting the appetent. This status of a final cause, creatures have only through their participation in the goodness of God, the ultimate end and perfect good of all.¹

In the order of being, then, a creature is a being absolutely by reason of its substance; it acquires all the further actuality which completes and perfects it by additions which are being only *as to something*. Since these are not identified with the essence, the substance holds them in itself with more or less firmness and security, and for this reason, as Saint Thomas says, "Complete and absolute goodness in us may be increased and diminished and totally lost . . . although substantial goodness always remains in us."² And again, he replies thus to an objection which asserts that the creature must be good by its essence since this is derived from the First Good: "It is not possible for a creature not to be good by that essential goodness which is a goodness *as to something*, yet it is possible for it not to be good with that accidental goodness which is goodness absolutely."³

In the texts cited, Saint Thomas makes it plain that the order of good is the reverse of the order of being. The absolute being of a thing, which it has according to its essential, substantial nature, is not its absolute good, but is a goodness *secundum quid*, derived, as we have seen, from its dependence on the First Good. The absolute goodness of a thing, on the other hand, comes to it from accidental perfections which are only being *as to something*. Hence, that which is greater in created being is the slightest in good, and the greatest in good is slightest in being.

¹ Cf. *Contra Gentes*, I, c.50; III, c.17.

² "Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat."—*De Ver.*, q.21, a.5, c.

³ "...Creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen non esse bona bonitate accidentali, quae est bonitas absolute et simpliciter."—*Ibid*, ad 1.

Thus we see, to recall again John's problem, that creatures are not substantial goods in the sense of *bonum per se*: they are not good by their substance. We may say: Creatures are substantial goods, or substantially good, if we take substantial as opposed to accidental, and understand that they attain their absolute good in the accidental order as explained. Only in God is substance good *per se*, absolutely good in and by itself, underived, and with no addition possible.

In his commentary on the *De Ente et Essentia*, Cajetan, too, brings out the significance of the proposition: A thing is perfect *simpliciter* not by reason of its first, but by reason of its ultimate perfection. After quoting from the present chapter of Boethius's *De Hebdomadibus*, and referring to a text from Saint Thomas, he takes up for analysis another text from the *Summa theologiae*,¹ treating of perfection. Saint Thomas has asked "whether to be essentially good belongs to God alone," and opens his reply with a quotation from Boethius: *all things but God are good by participation*. He asserts that only God is good essentially, by showing that whereas the perfection of any thing created is threefold, in God, perfection is one with His essence. As to this triple perfection, we shall read Cajetan's words: The first is that according to which a thing is constituted in its *to-be*, as the first perfection of a man is his substantial *to-be*; the second is that according to which he is proximately capable of his perfect operations, as the powers of the soul and *habitus* informing them, by which man is able to issue perfect operations; but the third perfection is that according to which he is joined to his end, as by speculation which unites man to separated substances.²

Cajetan continues by saying that from this it is manifest that a man who enjoys the goodness of his nature alone is not perfected absolutely, nor is one who is far from his proper end. He then concludes that the order of absolute being and being *as to something* is the reverse of the order of absolute goodness and goodness *as to something*.

Hence, the relation of being *simpliciter* to being *secundum quid*, is the opposite of the relation of perfected *simpliciter* to perfected *secundum quid*; for according to his substantial *to-be* a man is called a being absolutely, but perfected *secundum quid*. For he who has no other perfection except the fact that he is a man, is not claimed to be perfected absolutely; but rather, with qualification we say that he is perfected according to his substantial *to-be*. But according to accidental *to-be*, such as is that of *habitus* and operations, a man is said to be being *secundum quid*, but perfected *simpliciter*; for nothing then is wanting to him of those things which are required for perfecting a man. Therefore, the meaning of the proposition is clear, namely, that a thing is perfected *simpliciter* from its ultimate perfection.³

¹ Cf. *Ia*, q.6, a.3, c.

² "...Prima secundum quam res constituitur in suo esse, sicut prima perfectio hominis est esse suum substantiale; secunda vero est secundum quam est potens proxime ad suas perfectas operationes sicut vires animae et habitus eas informantes, quibus homo in perfectam operationem potest exire; tertia autem perfectio est secundum quam conjungitur suo fini sicut speculatio quae hominem substantiis separatis unit." — CAJETAN, *op. cit.*, c.5, n.104: *Secunda propositio est*.

³ "Manifestum est autem non esse hominem simpliciter perfectum qui sola naturae bonitatis gaudet aut qui a proprio fine procul est; unde ordo entis simpliciter ad ens secundum quid oppositus est ordini perfecti simpliciter ad perfectum secundum quid; secundum namque esse substantiale homo ens simpliciter dicitur, perfectus autem secundum quid. Ideo enim qui nullam aliam perfectionem habet nisi quia est homo, perfectus non asseritur simpliciter, sed cum additione dicimus quod est perfectus secundum esse substantiale. Secundum vero esse accidentale quale est habitum et operationum, ens secundum quid homo dicitur, perfectus autem simpliciter; nihil enim tunc sibi deficit eorum quae ad perficiendum hominem exiguntur. Patet ergo intentam propositio quod scilicet res est perfecta simpliciter ex ultima perfectione." — *Ibid.*

The twofold goodness in creatures makes it evident that no matter to what heights their final achievement in perfection may take them, they can never be like the First Good because their absolute being will never be absolutely good of itself, but good only as to something, in so far as they flow from the First Good. They can never *be* their goodness. As the *De Hebdomadibus* says, referring to their absolute good: "This perfection does not belong to created goods according to the very *to-be* of their essence, but belongs according to something superadded which is called their virtue, as was said above; and according to this, the *to-be* itself is not good."¹

Thus, created substances are good in that they are, by reason of their order to the First Good; but they are not good absolutely in that they are, nor in every way that they are. The *to-be* of created things is not in any single case the *to-be* of an absolute good. God alone is the pure actuality of goodness, of perfection: *ipsum esse subsistens*; *He-Who-Is*. The *to-be* of the creature is of a very limited perfection: it makes a man to be, or a tree to be, or a rock to be, but never makes absolute goodness to be. But since this *to-be* could not be unless it were derived from the First Cause of all being, who is also the First Good, so, as it participates in the very *to-be*, it participates by that same fact, in goodness. In contradistinction, there is the absolute perfection of God whose very *to-Be* is His essence and absolute goodness: "But the First Good has perfection in every respect in its very *to-be*, and therefore, its *to-be* is good of itself, absolutely."² Or, more pertinent still are the words of the *De Veritate*:

Whatever perfection a creature has from its essential and accidental principles conjoined, God has as a whole in His one simple *to-be*; for His simple essence is His wisdom and His justice and His fortitude, and all such perfections which in us are superadded to essence. Thus, absolute goodness in God is the same as His essence; but in us it is considered according to those perfections which are superadded to essence... In this way Augustine seems to say (*De Trinitate* VIII, c.3) that God is good by essence, but we by participation.³

Besides explaining the mind of Augustine, Saint Thomas in the same passage refers to the authors of the *De Causis* and of the *De Hebdomadibus* for other differences between the goodness of God and that of the creature. One difference is taken from the fact that no created thing has the nature of good in its essence alone, considered as a nature; it must have existence as an individual, for "the good is in things." Now, whereas the divine

¹ "...Et hæc quidem perfectio non competit creatis bonis secundum ipsum esse essentiae eorum, sed secundum aliquid superadditum, quod dicitur virtus eorum, ut supra dictum est; et secundum hoc, ipsum esse non est bonum." — SAINT THOMAS *In de Hebdom.*, c.4.

² "...Sed primum bonum habet omnimodam perfectionem in ipso suo esse, et ideo esse ejus est secundum se et absolute bonum." — *Ibid.*

³ "Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus et accidentalibus principiis simul conjunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex; simplex enim ejus essentia est ejus sapientia et justitia et fortitudo, et omnia hujusmodi, quæ in nobis sunt essentiae superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quæ superadduntur essentiae. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur Augustinus dicere (VIII de Trinitate, cap. III), quod Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem." — Q.21, a.5, c.

nature or essence is its own *to-be*, the nature or essence of any created thing has its *to-be* by participation; hence, even if the absolute goodness of a creature were the same as its absolute being, this goodness would still be by participation.

Thus in God there is pure *to-be* since God Himself is His subsisting *to-be*; but in a creature *to-be* is received or participated. For this reason I say that if absolute goodness were predicated of a created thing according to its substantial being, it would nevertheless still remain true that it has its goodness by participation just as it has participated *to-be*. God, however, is goodness by essence in as much as His essence is His *to-be*. This seems to be the meaning of the [author] of the *De Causis*.¹

The next difference is from the point of view of final cause; "for goodness has the nature of final cause." It is clear in the *De Causis* that in all secondary causality there must be an influx of the First Cause. Hence, no creature can be a good, finalizing as an end, without the concurring causality of God, the ultimate end:

Now God has the nature of final cause since He is the ultimate end of all things, just as He is the first principle; from this it must be that every other end does not have the condition or nature of end except by reason of its order to the First Cause, since the secondary cause does not flow into the caused, unless the influx of the First Cause be presupposed, as is clear in the book *de Causis* (prop. 1). Therefore, the good, which has the nature of end, cannot be predicated of the creature unless there be presupposed an order from the Creator to the creature.²

And the last difference that is given here, brings us back to the *De Hebdomadibus* and the meaning of Boethius. In this, Saint Thomas makes an extreme hypothesis to show the extent to which the created good is inescapably and only a good by participation. For:

Granted that a creature were its own existence just as God is; yet, the existence of the creature would still not have the nature of the good without presupposing an order to the Creator. For this reason it still would be called good by participation and not absolutely in that it is. The divine Being, however, which has the nature of the good without having anything presupposed, has of itself the nature of the good. This seems to be the meaning of Boethius in the *De Hebdomadibus*.³

Beyond this last possibility, there is no other. We are left to meditate the words from Saint Matthew:

"None is good but God alone."⁴

(Concluded)

SISTER M. VERDA CLARE, C.S.C.

¹ "Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dico, quod si bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, in quantum ejus essentia est suum esse. Et haec videtur esse intentio Philosophi in lib. de Causis . . . qui dicit solam divinam bonitatem esse bonitatem puram."—*Ibid.*

² "Deus autem habet rationem causae finalis cum sit omnium ultimus finis, sicut et primum principium; ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam; quia causa secunda non influit in suum causatum nisi praesupposito influxu causae primae, ut patet in lib. de Causis (prop. 1); unde et bonum quod habet rationem finis non potest dici de creatura, nisi praesupposito ordine creatoris ad creaturam."—*Ibid.*

³ "Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse, sicut et Deus; adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni, nisi praesupposito ordine ad creatorem; et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non praesupposito aliquo, habet rationem boni per seipsum; et haec videtur esse intentio Boetii in lib. de Hebdomadibus."—*Ibid.*

⁴ XIX, 17.

QUODLIBETUM

À propos d'existentialisme

De la préface de l'abbé Charles Hollencamp à son livre qui vient de paraître sous le titre de *Causa Causarum — On the Nature of Good and Final Cause*,¹ nous traduisons le passage suivant qui a trait à l'existentialisme :

« Nous croyons qu'il est, aujourd'hui, on ne peut plus opportun de renouer la discussion des anciens sur la nature du bien et de la cause finale. Aucune doctrine métaphysique, semble-t-il, n'a été aussi négligée par les modernes, y compris les thomistes. C'est pourquoi ces derniers ne vont pas au cœur même de l'existentialisme quand ils s'en tiennent à des discussions sur l'essence et l'existence. Il est sûr que les notions d'essence et d'existence ne sont pas sans aucun rapport avec le problème soulevé par Kierkegaard et tous ces modernes qui se disent existentialistes. Et pourtant, que ce problème regarde proprement non pas l'«*esse simpliciter*» mais le «*bonum simpliciter*», voilà qui est trop clairement exprimé dans *Concluding Scientific Postscript*, *Purity of Heart* et *Works of Love* pour qu'on soit excusable de l'ignorer. C'est aussi Kierkegaard qui a attiré l'attention des faiseurs de systèmes sur le fait que «la philosophie grecque n'a jamais été étrangère à la morale».

L'oubli touchant la doctrine du bien et du rôle de la causalité finale, montre jusqu'à quel point nous nous sommes éloignés de la pensée aristotélicienne, à laquelle saint Thomas adhéra avec tant de fidélité. C'est le bien comme cause finale qui entraîne tout être à agir. Tout ce que la nature fait, elle le fait en vue de quelque bien. La matière première elle-même n'est-elle pas un appétit qui tend au bien ? C'est, du reste, le bien suprême et séparé qui est la cause finale de tout l'univers.

Il faut noter ici qu'il existe une science, la mathématique, que le bien et la cause finale n'intéressent pas. La raison en est que son sujet fait abstraction de la matière sensible sans laquelle il ne saurait avoir l'«*esse*». Mais il n'y a que dans la science mathématique qu'une forme (la quantité) est abstraite d'un sujet. Même la logique, y compris les *Premiers Analytiques*, n'est pas abstraite en ce sens, car les intentions secondes — contrairement à l'opinion courante — ne font jamais tout à fait abstraction des premières. C'est pourquoi l'on peut s'étonner de lire que toute science, selon Aristote, fait abstraction de l'«*esse*» — à la façon de la mathématique !

Il est vrai qu'une bonne part de la littérature thomiste contemporaine s'occupe de la question du bien, mais surtout du bien en tant qu'il est convertible avec l'être ; toutefois, on ne s'arrête pas au bien qui *divise* l'être.

¹ CHARLES HOLLENCAMP, *Causa Causarum — On the Nature of Good and Final Cause*, Éditions de l'Université Laval, Québec, Canada, 1949, p.xii.

Comme nous aurons l'occasion de le montrer plus loin, l'«*esse simpliciter*» de la créature est bon seulement «*secundum quid*», alors que c'est en raison d'un «*esse secundum quid*» — par exemple la vertu chez l'homme — que la créature est bonne «*simpliciter*». Selon l'enseignement de Boèce et de saint Thomas, seul l'«*esse simpliciter*» de Dieu est de par sa nature même «*bonum simpliciter*». Et c'est à la lumière de cette distinction qu'il faut juger l'«*existence*» de l'existentialisme.

Sommaire des revues

ANGELICUM, publiée par le Collège Pontifical «Angelicum», 1, Salita del Grillo, Rome: 1948, Vol. XXV, fasc. 3: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Nécessité de revenir à la définition traditionnelle de la vérité*. — A. WALZ, *Die Bartholomäusse von Miranda und von Mirandula im 16. Jahrhundert*. — D. G. OESTERLE, *De transitu ab una classe ad alteram ejusdem Religionis vi can. 558*. — S. ALVAREZ-MENENDEZ, *De medicinae legalis juxta I. C. Codicem necessitate*. — Fasc. 4: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'immutabilité des vérités définies et le surnaturel (suite)*. — M. CASTELLANO, *Carlo Sebastian Berardi, storico e commentatore del Diritto Canonico (1719-1768)*. — E. T. TOCCAFONDI, *La religiosità della filosofia e l'importanza del problema della conoscenza per l'affermazione dei valori religiosi*.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, Librairie Armand Colin, 103, boul. Saint-Michel, Paris Ve: 1947, XLII^e année, octobre-décembre: Séance du 22 mars 1947, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Exposé, M. MERLEAU-PONTY; discussion, MM. BRÉHIER, BAUER, BEAUFRET, CÉSARI, HYPPOLITE, LENOIR, LUPASCO, MERLEAU-PONTY, PARODI, MMES PRENANT et ROIRE, M. SALZI. — 1948, XLIII^e année, janvier-mars: Séance du 25 janvier 1947, *La théorie physique et ses principes fondamentaux*. Exposé, M. J.-L. DESTOUCHES; discussion, MM. BAUER, BAYER, BENDA, BOULIGAND, BRÉHIER, CAZIN, CÉSARI, DESTOUCHES, Mme DESTOUCHES-FÉVRIER, M. HYPPOLITE, Mme LÉVY-STRAUSS, MM. METZ, ULLMO, WOLFF. — Séance du 22 mars 1947, *La religion de Platon dans l'Epinomis*. Exposé, R. P. FESTUGIÈRE; discussion, MM. BEAUFRET, BRÉHIER, R. P. DES PLACES, KOYRÉ, LALANDE, PUECH.

CIENCIA (LA) TOMISTA, publiée par les Dominicains espagnols, Salamanca, San Esteban: 1948, XXXIX^e année, juillet-septembre: V. B. DE HEREDIA, *El Convento salmantino de San Esteban en Trento*. — B. J. DUQUE, *Problemas de Metodologia en los Estudios místicos*. — G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano, en torno a la distinción de esencia y existencia*. — A. COLUNGA, *Un documento importante de la Comision Biblica*. — Octobre-décembre: J. D. BERRUETA, *Personalidad intelectual de Balmes*. — M. G. GONZALEZ, *El matematismo moderno a la luz de la Filosofia tomista*. — G. SUÁREZ, *El Pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia*. — A. BANDERA, *Ciencia de Dios y objetos futuros*.

DIALECTICA, revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, Suisse: 1948, Vol. II, nn. 3-4: N. BOHR, *On the Notions of Causality and Complementarity*. — A. EINSTEIN, *Quanten-Mechanik und Wirklichkeit*. — L. DE BROGLIE, *Sur la complémentarité des idées d'individu et de système*. — W. HEISENBERG, *Der Begriff "Abgeschlossene Theorie" in der modernen Naturwissenschaft*. — H. REICHENBACH, *The Principle of Anomaly in Quantum Mechanics*. — J.-L. DESTOUCHES, *Quelques aspects théoriques de la notion de complémentarité*. — Mme P. DESTOUCHES, *Manifestation et sens de la notion de complémentarité*. — F. GONSETH, *Remarque sur l'idée de complémentarité*.

DIVUS THOMAS, publiée par le Collegio Alberoni, Plaisance, Italie: 1948, LI^e année, juillet-décembre: P. MASCARUCCI, *Il progresso di Cristo nella scienza in Sant'Alberto Magno*. — T. BARTOLOMEI, *Natura, carattere e genesi dell'istinto*. — J. BATAINI, *La possession angélique est-elle admissible?* — M. CALIARO, *Lo Spirito Santo nella vita spirituale secondo S. Bernardo*. — J. BRINKTINE, *Estne B.M.V. causa physica instrumentalis Incarnationis Verbi?* — T. GALLUS, *Ad argumentum quoddam Immaculatae Conceptionis quo exeunte Medio Aevo etiam Assumptio demonstratur*.

DOCTOR COMMUNIS, publiée par l'Académie Pontificale de S. Thomas d'Aquin, Marietti, Rome: 1948, janvier-avril; P. PARENTE, *S. Tommaso e la recente psicologia della fede*. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite?* — C. BOYER, *L'Introduction à l'étude du problème religieux de M. Edouard Le Roy*. — E. T. TOCCAFONDI, *Valore noumenico dei concetti universali*. — G. PEREZ, *Finalità dell'organismo umano*. — L. BENDER, *Philosophia juris juristis tradenda*. — A. GIANNINI, *Cooperazione giuridica internazionale*. — B. MAGNINO, *Note sulla filosofia contemporanea*. — Mai-août: P. PARENTE, *La teologia patristica della fede e il testo d'Isaia 7, 9*. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Monogénisme n'est-il nullement révélé pas même implicitement?* — B. N. XIBERTA, *De typis veritatum theologicarum determinandis*. — C. BOYER, *Le rôle de la connaissance de l'âme dans la constitution de la métaphysique*. — E. T. TOCCAFONDI, *Valore noumenico dei concetti universali*. — J. DE FINANCE, *Être et subjectivité*. — A. GIANNINI, *Cooperazione giuridica internazionale*. — B. MAGNINO, *Note sulla filosofia contemporanea*.

DOMINICAN STUDIES, publiée par les Dominicains d'Angleterre aux Blackfriars Publications, St. Giles, Oxford: 1948, Vol. I, juillet: M. BROCKLEHURST, *The "Summa Theologiae" and Modern Ethical Thought*. — O. LOTTIN, *Vertu de Religion et Vertus Théologales*. — A. I. DOYLE, *A Prayer attributed to St. Thomas Aquinas*. — H. DE RIEDMATTEN, *Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology*. — R. WEISS, *Notes on the Popularity of the Writings of N. Trivet*. — Octobre: I. THOMAS, *Logic and Theology*. — A. FINILI, *Natural Desire*. — G. MATHEW, *Justice and Charity in "The Vision of Piers Plowman"*.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS, publiée par les Jésuites d'Espagne aux Éditions Fax de Madrid: 1948, Vol. XXII, avril-septembre: Numéro spécial à l'occasion du IV^e centenaire de naissance de F. Suárez: S. E. L. EIJU Y GARAY, *Presentación*. — S. E. F. GARCIA, *La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático*. — J. M. ALEJANDRO, *Evidencia y Fe según el Doctor Eximio*. — J. A. DE ALDAMA, *"Error in fide" en la terminología teológica de Suárez*. — J. SALAVERRI, *Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano*. — J. HELLIN, *Sobre la inmensidad de Dios en Suárez*. — J. SAGÜÉS, *Suárez ante la Ciencia Media*. — J. M. BOVER, *Suárez Mariólogo*. — J. M. DALMAU, *San Agustín en la teología de la gracia del P. Francisco Suárez*. — S. G. RIVAS, *Domingo de Soto y Francisco Suárez*. — F. ASENSIO, *El recuerdo de Melquisedec en Suárez*. — F. LODOS, *La concepción suareziana de las penas "latae sententiae"*. — U. LOPEZ, *Suárez y la perfección sacerdotal*. — E. HERNANDEZ, *El exstasis natural en Suárez*. — Suivent des notes par J. A. DE ALDAMA, R. GALDOS, F. DE P. SOLA, J. M. DALMAU, M. QUERA, J. HELLIN, F. CERECEDA et B. LLORCA. — Octobre-décembre: J. SAGÜÉS, *Reflexiones teológicas: Crisis en el Bañecianismo?* — P. DAMBORIENA, *En pos del Dios de la antigua China*. — I. IPARRAGUIRRE, *La teología en tiempo de León XIII*.

ÉTUDES (LES) PHILOSOPHIQUES, publiée sous la direction de M. Gaston Berger aux Presses Universitaires de France, 108 Boul. Saint-Germain, Paris VI^e: 1948, Nouvelle Série, III^e année, juillet-décembre: G. BASTIDE, *L'Itinéraire Philosophique de J. Delvolvé*. — J. PUCELLE, *Note sur l'Idée de Système*. — E. VICTOR, *Un Conte*. — G. BALANDIER, *Recherches de convergences entre Psychologie, Sociologie et Ethnologie*. — W. A. EARLE, *Note sur la Dialectique des Systèmes*. — M. M. BOUET, *Le Problème de l'Intériorité objective dans la Psychologie Phénoménologique de M. Merleau-Ponty*. — T. GREENWOOD, *Le Principe de l'Évolution émergente dans la Philosophie Anglaise Contemporaine*.

FRANCISCAN STUDIES, publiée par The Franciscan Institute, St. Bonaventure New-York: 1948, Vol. VIII, septembre: F. IMLE, *Franciscan Art of Education*. — D. J. UNGER, *The Incarnation — A Supreme Exaltation for Christ According to St. John Damascene*. — A. S. ROSSO, *Pedro de la Pinuela, O.F.M., Mexican Missionary and Author*. — I. BRADY, *Remigius-Nemesius*. — G. E. MOHAN, *Petrus Thomae on the Stigmata of St. Francis*. — Décembre: A. H. O'BRIEN-THOMOND, *Positivism and Monism in International Law*. — S. A. VAN DIJK, *The Breviary of Saint Clare*. —

P. BOEHNER, *Notitia intuitiva of Non Existentis According to Peter Aureoli*. — D. J. UNGER, *The Absolute Primacy of Christ and Mary According to Pope Pius XII*.

GIORNALE DI METAFISICA, publiée sous la direction du Dr M. F. Sciacca, de l'Université de Pavie, à la Società Editrice Internazionale, 176 Corso Regina Margherita, Turin: 1948, **III^e année, juillet-août**: A. GUZZO, *Forma e contenuto della moralità*. — M. T. ANTONELLI, *In margine all'ontologia di Blondel*. — R. LENOBLE, *Le Père Mersenne*. — M. FLORI, *El filosofo español Jaime Balmes*. — **Septembre-décembre**: (nn. 5-6) M. H. CARRÉ, *Lord Herbert of Cherbury*. — J. CHAIX-RUY, *Mario Pagano, Nicolas Boulanger et J. B. Vico*. — A. GUZZO, *Bruno nel quarto centenario della nascita*. — J. HELLIN, *Sobre la unidad de ser en Suarez*. — R. AMERIO, *Introduzione alla Teologia di Tommaso Campanella*.

GREGORIANUM, publiée par l'Université Pontificale Grégorienne, Piazza del Pilotta, Rome: 1948, **Vol. XXIX, nn. 3-4**: V. MARCOZZI, *Poligenisi ed evoluzione nelle origini dell'uomo*. — M. FLICK, *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia e della teologia*. — H. LENNERZ, *Quid theologo censendum est de polygenismo?* — G. DE BROGLIE, *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est*. — F. ASENSIO, *De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim*. — C. BOYER, *Morale et surnaturel*. — E. KIRSCHBAUM, *Scavi sotto la Basilica di S. Pietro*. — P. MUNOZ VEGA, *El estudio del hombre como introduccion al problema de la sobrenatural*.

HARVARD (THE) THEOLOGICAL REVIEW, publiée par The Faculty of Divinity, Harvard University, Cambridge, Mass.: 1948, **Vol. XLI, juillet**: C. EDSON, *Cults of Thessalonica (Macedonica III)*. — R. STEVENSON, *Watts in America*. — C. BONNER et A. D. NOCK, *Neotera*. — **Octobre**: H. J. ROSE, *Keres and Lemures*. — W. L. KNOX, *The "Divine Hero" Christology in the New Testament*. — F. E. ELLIS, *The Abbé Lamennais on Freedom*. — R. M. GRANT, *Pliny and the Christians*.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, 515 W. 116th St., New-York 27, N.-Y.: 1948, **Vol. XLV, No 14, 1^{er} juillet**: M. MANDELBAUM, *A Critique of Philosophies of History*. — K. RIEZLER, *The Historian and Truth*. — **15 juillet**: J. W. SMITH, *Senses of Subjectivism in Value Theory*. — E. O. SISSON, *Things, Images, Ideas*. — A. J. BAHM, *Emergence of Values*. — **29 juillet**: A. HOFSTADTER, *A Conception of Empirical Metaphysics*. — E. M. ADAMS, *Primary and Secondary Qualities*. — **12 août**: A. I. MELDEN, *Why Be Moral?* — N. LAWRENCE, *Benevolence and Self-Interest*. — **26 août**: A. C. GARNETT, *Naturalism and the Concept of Matter*. — C. E. WHITMORE, *Thoughts on the Problem of Mechanism*. — **9 septembre**: E. T. OWEN, *The Illusion of Thought*. — **23 septembre**: D. CORY, *Are Sense-data "in" the Brain?* — L. GARVIN, *Duty as External*. — **7 octobre**: J. COLLINS, *Mr. Lewis and the A Priori*. — C. MALIK, *An Appreciation of Professor Whitehead, with Special Reference to His Metaphysics and to His Ethical and Educational Significance*. — **21 octobre**: A. CAMPBELL GARNETT, *A Naturalistic Interpretation of Mind*. — **4 novembre**: W. LEONTIF, *Note on the Pluralistic Interpretation of History and the Problem of Interdisciplinary Cooperation*. — **18 novembre**: G. WILLIAMS, *Individual, Social, and Universal Ethics*. — M. RIESER, *A Methodological Investigation into the General Law of Causality*. — **2 décembre**: G. BOAS, *The Role of Proto-philosophies in Intellectual History*. — M. C. NAHM, *Structure and the Judgement of Art*. — **16 décembre**: J. K. MCCREARY, *The "Self" in Current Philosophy*. — SING-NAN FEN, *A Transactional Conception of Experience as Art*.

MEDIAEVAL STUDIES, volume annuel publié par The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada: **Vol. X, 1948**: A. MAURER, *Henry of Ghent and the Unity of Man*. — E. GILSON, *L'Objet de la Métaphysique selon Duns Scot*. — F. P. MAGOUN, JR., *Some Notes on King Alfred's Circular Letter on Educational Policy Addressed to His Bishops*. — N. M. HARING, *Berengar's Definitions of Sacramentum and their Influence on Mediaeval Sacramentology*. — J. HENNING, *The Meaning of All the Saints*.

— J. OWENS, *Up to What Point is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus?* — T. SILVERSTEIN, *Daniel of Morley, English Cosmologist and Student of Arabic Science.* — I. BRADY, *The Liber de Anima of William of Vauvrouillon.*

MODERN (THE) SCHOOLMAN, publiée par St. Louis University, St. Louis 3, Missouri: 1948, Vol. XXVI, no 1, novembre: J. COLLINS, *The Mind of Kierkegaard: The Problem and the Personal Outlook.* — B. COFFEY, *The Philosophy of Science and the Scientific Outlook.*

NEW (THE) SCHOLASTICISM, publiée par The American Catholic Philosophical Association, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.: 1948, Vol. XXII, juillet: P. SIWEK, *Pessimism in Philosophy.* — L. A. FOLEY, *Chance and the Fortuitous in a Philosophy of History.* — Octobre: Y. SIMON, *On the Foreseeability of Free Acts.* — J. COLLINS, *The Meaning of Existence.* — P. SIWEK, *Optimism in Philosophy.* — I. M. BOCHENSKI, *Swiss Philosophy.*

PHILOSOPHY, publiée par The Royal Institute of Philosophy, Macmillan & Co., Londres: 1948, Vol. XXIII, no 86, juillet: J. D. MABBOTT, *Conflict of Ideologies* — D. M. EMMET, *The Choice of a World Outlook.* — W. J. H. SPROTT, *Psychology and the Moral Problems of Our Time.* — H. H. PRICE, "Thinking and Meaning". — G. J. WHITROW, *On the Foundations and Application of Finite Classical Arithmetic.* — Octobre: T. M. FORSYTH, *Spinoza's Doctrine of God in Relation to His Conception of Causality.* — C. CLARKE, *Nature's Education of Man (Some Remarks on the Philosophy of Wordsworth).* — T. H. MCPHERSON, *The Development of Bishop Butler's Ethics (I).* — S. HAMPSHIRE, *Logical Necessity.* — B. PHILLIPS, *Logical Positivism and the Function of Reason.*

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, publiée par l'Université de Buffalo, Buffalo, New-York: 1948, Vol. IX, no 1, septembre: A. KOYRÉ, *Manifold and Category.* — S. I. VAVILOV, *Lucretius' Physics.* — R. HOENIGSWALD, *On Humanism.* — A. C. PEGIS, *Principale Volitum: Some Notes on a Supposed Thomistic Contradiction.* — A. O. LOVEJOY, *Necessity and Self-Sufficiency in the Thomistic Theology: A Reply to President Pegis.* — A. C. PEGIS, *Autonomy and Necessity: A Rejoinder to Professor Lovejoy.* — L. O. KATSOFF, *What is Behavior.* — E. GRAHAM, *Logic and Semiotic.* — C. MORRIS, *Signs about Signs about Signs.* — No 2, décembre: A. SCHUETZ, *Sartre's Theory of the Alter Ego.* — N. ABBAGNANO, *Outline of a Philosophy of Existence.* — J. N. FINDLAY, *Recommendations Regarding the Language of Introspection.* — R. McRAE, *Phenomenalism and J. S. Mill's Theory of Causation.* — J. E. LEDDEN, *The Nature of Philosophical Problems.* — A. PAP, *Logical Nonsense.* — M. G. WHITE, *On the Church-Frege Solution of the Paradox of Analysis.* — R. F. CREEGAN, *A Phenomenological Critique of Psychology.* — S. J. KAHN, *Experience and Existence in Dewey's Naturalistic Metaphysics.*

PHILOSOPHY OF SCIENCE, publiée par The Philosophy of Science Association, Williams & Wilkins Co., Baltimore, Md.: 1948, Vol. XV, juillet: W. E. AGAR, *Wholeness of the Living Organism.* — K. H. WOLFF, *The Unique and the General: Toward a Philosophy of Sociology.* — G. WILLIAMS, *Absolute Truth and the Shadow of Doubt.* — S. FEUER, *Indeterminacy and Economic Development.* — A. P. BECKER, *Some Philosophical Aspects of Economics.* — R. LEDGERWOOD, *Taxonomic Note on the Gnosology of Modern Science.* — C. W. CHURCHMAN, *Statistics, Pragmatics, and Induction.* — Octobre: P. FRANK, *The Place of Logic and Metaphysics in the Advancement of Modern Science.* — W. SELLARS, *Concepts as Involving Laws and Inconceivable Without Them.* — T. STORER, *The Philosophical Relevance of a "Behavioristic Semiotic."* — E. WILLIAMS, *Can We Save Science?*

REVIEW (THE) OF METAPHYSICS, publiée par Yale University, 201 Linsly Hall, New-Haven, Conn.: 1948, Vol. I, no 5, septembre: D. S. MacKAY, *On Supposing and Presupposing.* — W. V. QUINE, *On What There Is.* — E. FRANK, *Time and Eternity.* — E. KARLIN, *The Nature of Causation.* — G. A. LINDBECK, *A Note on Aristotle's Discussion of God and the World.*

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA, publiée par le Clergé catholique, Editora Vozes Ltda., Petropolis, Estado do Rio, Brésil: 1948, Vol. VIII, septembre: J. G. SCHMIEDER, *A Santa Sé e a Conversão da Russia*. — A. THIRY, *A Encíclica "Mediator Dei" Sobre a Liturgia*. — R. ORTIZ, *A Ação Católica no Direito Eclesiástico (cont.)*. — C. LOPES JUNIOR, *Templos Para os Nossos Dias*. — A. RODRIGUES, *Influxo Litúrgico na Espiritualidade Inaciana*. — L. C. DE ALMEIDA, *Formação Intelectual de Feijó e do Clero de Sua Época*. — Décembre: J. C. FENTON, *Duas correntes no pensamento católico contemporâneo*. — R. ORTIZ, *A Ação Católica no Direito Eclesiástico. (concl.)*. — M. DIDONET, *Nós e o povo cristão*. — L. C. DE ALMEIDA, *Caminhos perigosos que se fecharam*.

REVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, publiée par la faculté de Philosophie de l'Université du Sacré-Cœur, Piazza S. Ambrogio, Milan: 1948, XLe année, juillet-septembre: C. GIACON, *Simbolismo del linguaggio e valore delle scienze*. — A. COCCIO, *Vie vecchie e vie nuove per ascendere a Dio*. — V. PORCARELLI, *La metafisica di Sartre*. — G. MASI, *Cristianesimo e filosofia*. — Octobre-décembre: G. M. CRESPI, *La filosofia di Whitehead*. — G. BONTADINI, *Ugo Spirito e la semplificazione del problematismo*.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, publiée par la faculté pontificale de Philosophie de Braga, Portugal: 1948, T. IV, juillet-septembre: S. TAVARES, *O. Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal*. — P. DURAÓ, *Intuição Poética, Metafísica e Mística*. — C. GIACON, *O III Congresso italiano de Estudos Filosóficos*. — I. CRAVEIRO, *A Questão Social e o Problema da Produção*. — Octobre-décembre: Deux Centenaires: Suarez et Balmès: P. DURAÓ ALVES, *O Doutor Eximio: Character fundamental da sua Obra*. — D. MARTINS, *Balmes iconoclasta da Filosofia*. — C. ABRANCHES, *As Verdades Eternas e os Possíveis na Metafísica de Suarez*. — J. R. GIRONELLA, *Uma Questão fundamental da Criteriologia de Balmes*. — D. MARTINS, *Um Manuscrito Bracaraense do Doutor Eximio*.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, Librairie Armand Colin 103, boul. Saint-Michel, Paris Ve: 1948, LIIIe année, juillet: D. DUBARLE, *Le dernier écrit philosophique de Jean Cavaillès (1ère partie)*. — J. R. CARRÉ, *Sur l'infini. Sur l'infini de quantité*. — G. GUSDORF, *Le sens du présent*. — G. GURVITCH, *La philosophie sociale de Bergson*. — Y. BELAVAL, *Le «Leibniz et Spinoza» de M. Georges Friedmann*. — Octobre: J. R. CARRÉ, *Sur l'infini de qualité*. — D. DUBARLE, *Le dernier écrit philosophique de Jean Cavaillès (2e partie)*. — R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et le Christianisme*. — E. WOLFF, *Comment classer les valeurs esthétiques?* — E. MOROT-SIR, *Le traité de logique de Charles Serrus*.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE FRANCE ET DE L'ÉTRANGER, publiée sous la direction de MM. E. Bréhier et P. Masson-Oursel, aux Presses Universitaires de France, 108, boul. Saint-Germain, Paris VIe: 1948, nn. 7 à 9, juillet-septembre: P. LACHIEZE-REY, *Réflexions sur quelques problèmes concernant l'initiative spirituelle concrète*. — A. AMAR, *À la recherche d'une méthode pour les sciences humaines*. — G. SCHUWER, *L'art et le fait de la mort*. — G. MATISSE, *Les déficiences du monde animé et l'origine des êtres vivants (II)*. — A. M. GOICHON, *L'évolution philosophique d'Avicenne*. — Nn. 10 à 12, octobre-décembre: G. GUY-GRAND, *Proudhon et Michelet*. — A. CUVILLIER, *L'idéologie de 1848*. — T. RUYSSSEN, *Technique et religion*.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, publiée par la Société philosophique de Louvain aux Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2, Place Cardinal Mercier: 1948, T. XLVI, août: J. MOREAU, *Le Temps selon Aristote (suite et fin)*. — F. GRÉGOIRE, *Note sur la Philosophie de l'Organisme*. — G. VERBEKE, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. — G. VAN RIET, *Philosophie et Existence*. — F. VAN STEENBERGHEN, *La physique moderne et l'existence de Dieu*. — Novembre: F. VAN STEENBERGHEN, *Maurice de Wulf, historien de la philosophie médiévale*. — L. DE RAEYMAEKER, *Le climat doctrinal chrétien et la philosophie*. — J. J. DUIN, *Les commentaires de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote*. — F. VAN STEENBERGHEN, *«Les Beitrage» dans la tourmente*. — A. DE WAELHENS, *Heidegger, Platon et l'humanisme*.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, publiée par les Dominicains français du Saulchoir, Etioilles par Soisy-sur-Seine (S.-et-O.), à la Librairie Vrin, 6 place de la Sorbonne, Paris Ve: 1948, T. XXXII, juillet: C. FABRO, *Foi et Raison dans l'œuvre de Kierkegaard*. — B. PRUCHE, *L'originalité du Traité de saint Basile sur le Saint-Esprit*. — D. H. SALMAN, *Fragments inédits de la Logique d'Alfarabi*. — C. SPICQ, *Noli me tangere*. — D. H. SALMAN, *Bulletin de Psychologie*. — P. TH. CAMELOT, *Bulletin d'Histoire des doctrines chrétiennes (à suivre)*. — G. RABEAU, *Bulletin de Théologie protestante*. — **Octobre**: J. ISAAC, *Sur la connaissance de la vérité*. — P. A. LIÉGÉ, *L'appartenance à l'Église et l'encyclique Mystici Corporis Christi*. — A. M. DUBARLE, *Les conditions du salut avant la venue du Sauveur chez S. Cyrille d'Alexandrie*. — *Bulletin de Théologie*: D. C., *Manuels*; J., *Liturgie*. — P. TH. CAMELOT, *Bulletin d'Histoire des doctrines chrétiennes (suite)*. — V. GRÉGOIRE, *Bulletin de sociologie*.

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES, publiée sous la direction des professeurs de la faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg, Palais Universitaire, Strasbourg (Bas-Rhin): 1948, XXIIe année, mai-octobre (nn. 3-4): J. RIVIÈRE, *Le mérite du Christ d'après le magistère ordinaire de l'Église. II, Époque médiévale (fin)*. — Y. CONGAR, *À propos des saints canonisés dans les Églises orthodoxes*. — J. ROHMER, E. Beaudin, *La philosophie de Pascal (suite)*. — M. NEDONCELLE, «*Prosopon*» et «*persona*» dans l'antiquité classique.

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, (section spéciale), Ottawa, Canada, 1948, Vol. XVIII, juillet-septembre: E. MARCOTTE, *Morale thomiste et sanctification chrétienne*. — H. MARCOUX, *The Philosophy of Coleridge (cont.)*. — P. SIWEK, *L'existence de Dieu dans la philosophie de Spinoza (suite)*. — **Octobre-décembre**: M. GIROUX, *L'enjeu d'une controverse théologique*. — J. PÉTRIN, *L'habitus des principes spéculatifs et la syndérèse*. — R. TRUDEL, *Les fondements de la certitude d'après Jacques Balmès*. — H. MARCOUX, *The Philosophy of Coleridge (concluded)*.

SAPIENTIA, publiée par le Seminario Major San Jose, La Plata, Buenos Aires: 1948, IIIe année, 3e trimestre: O. N. DERISI, *Esencia, Finalidad y Ubicación de la Universidad*. — J. R. SEPICH, *La Universidad y el Estado Moderno*. — C. A. DISANDRO, *Universidad y Cultura*. — **4e trimestre**: L. DE RAEYMAEKER, *La explicacion fundamental del conocimiento humano*. — O. N. DERESI, *La Persona humana frente a la triple transcendencia: objetiva, real y divina*. — C. FINLAYSON, *El problema de Dios*. — A. N. MARANI, *La concepción de la vida en Luigi Pirandello*.

SAPIENZA, publiée par les Dominicains d'Italie, Piazza S. Domenico, 13, Bologne: 1948, Ie année, nn. 2-3: S. GIULIANI, *Perchè cinque le "vie" di S. Tommaso?* — B. D'AMORE, *Scienza e filosofia nei contemporanei neo-scolastici*. — T. S. CENTI, *Vicende di una prova definitiva della spiritualità dell'anima*. — S. DE ANDREA, *La critica tomistica della realtà*. — U. PADOVANI, *La decadenza della Scolastica come allontanamento dal Tomismo*. — A. D'AMATO, *Bombologna de Musolinis da Bologna (cont.)*. — **No 4**: M. CORDOVANI, *Stabilità del dogma e progresso di dottrina teologica*. — B. D'AMORE, *La struttura della metafisica classica*. — R. SPIAZZI, *Il valore sopra temporale della persona umana*. — P. PESSION, *Alle origini dell'Aristotelismo latino*. — A. D'AMATO, *L'origine dello Studio domenicano e la Università di Bologna*.

SCUOLA (LA) CATTOLICA, publiée par le Seminario Arcivescovile, 75, Corso Magenta, Milan: 1948, LXXVIe année, juillet-septembre: G. B. GUZZETTI, *Il Marxismo (III)*. — E. GALBIATI, *La filosofia di N. Berdiajev*. — A. FUSTELLA, *Vetera novis augere (in margine ad alcune concessioni della S. Sede alla Chiesa di Francia)*. — **Octobre-décembre**: G. COLOMBO, *Apparizioni e messaggi divini nella vita cristiana*. — E. GALBIATI, *Arte e "Storia" nei racconti biblici della creazione*. — G. B. GUZZETTI, *Il Marxismo (IV)*.

THEOLOGICAL STUDIES, publiée par les Jésuites des États-Unis, Woodstock, Md.: 1948, Vol. IX, septembre: J. M. SNEE et J. D. CLARK, *A Synthesis of the Diocesan Faculties in the United States*. — P. GAECHTER, *The Role of Memory in the*

Making of the Apocalypse. — **Décembre:** J. C. MURRAY, *St. Robert Bellarmine on the Indirect Power*. — D. J. SAUNDERS, *The Devil and the Divinity of Christ*. — P. J. DONNELLY, *A Recent Critique of P. de Lubac's Surnaturel*.

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE, publiée par un groupe de professeurs de Belgique et de Hollande; M. D. M. De Petter, secrétaire de la rédaction, 22, Justus Lipsiusstraat, Louvain: **1948, Xe année, août:** B. DELFGAAUW, *Heidegger en Sartre*. — G. VERBEKE, *De menselijke beleving van de eindigheid*. — V. LEEMANS, *Maatschappij, Familie en Politiek*. — C. A. VAN PEURSEN, *De Philosophie van A. Loen en haar betekenis voor de existentiële crisis van het waarheidsbegrip*. — J. H. WALGRAVE, *God en Godsdienst*. — C. VAN STEENKISTE, *Biologie en Anthropologie*. — **Novembre:** C. SCHOONBROOD, *Onbepaaldheid en ontkenning*. — J. GONDA, *Het begrip Bhakti*. — J. PAULUS, *La psychologie et son langage selon l'école française*. — A. G. M. VAN MELSEN, *De betekenis der wijsgerige corpusculatheorieën voor het ontstaan der chemische atoomleer*. — J. GONDA, *Het Indische denken en de huidige wereld*. — E. J. E. HUFFER, *Logica*.

THOMIST (THE), publiée par les Dominicains des États-Unis, Washington 17, D.C.: **1948, Vol. XI, no 2, avril:** V. E. SMITH, *Existentialism and Existence*. — J. P. KENNY, *The Bases of the International Military Tribunal's Authority*. — P. LUMBRERAS, *Notes on the Connexion of the Virtues*. — **Juillet:** P. CONWAY, *What the Modern Man Should Know*. — V. E. SMITH, *Existentialism and Existence (II)*. — T. U. MULLANEY, *The Basis of the Suarezian Teaching on Human Freedom*. — **Octobre:** C. F. PAUWELS, *Theological Problems of Conversion*. — I. M. BOCHENSKI, *On Analogy*. — T. U. MULLANEY, *The Basis of the Suarezian Teaching on Human Freedom*.

VERBUM CARO, revue théologique et ecclésiastique publiée sous la direction de Jean-Louis Leuba aux Éditions du Griffon, Neuchâtel, Suisse: **1948, Vol. II, septembre:** J. COURVOISIER, *Zwingli, homme politique, ou l'engagement politique, conséquence de la foi*. — M. THURIAN, *La communauté de Cluny*. — U. SIMON, *À propos des origines du christianisme*. — P. BONNARD, *Quelques remarques critiques sur l'étude biblique pastorale*. — M. HÉBURET, *Le théâtre comme moyen d'évangélisation*. — **Décembre:** J. J. VON ALLMEN, *L'unité de l'Église, aventure du XXe siècle*. — F. GUEUTAL, *La conférence luthérienne de Lund*. — A. RICHARDSON, *La conférence des évêques anglicans à Lambeth*. — E. KOVALEVSKI, *La conférence de Moscou et l'œcuménisme*. — M. DOMINICE, *Le XVIIe congrès de l'Alliance réformée mondiale*. — J. DE SAUSSURE, *Amsterdam 1948*. — M. VILLAIN, *La conférence d'Amsterdam. Point de vue d'un catholique romain*.

EXTRAITS

DU

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

CHARLES DE KONINCK, <i>In Defence of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good</i>	1.00
MARIE-DE-LOURDES, R.J.M., <i>Essai de commentaire critique sur l'"Enquiry Concerning Human Understanding" de David Hume</i>	0.80
AURÈLE KOLNAI, <i>Le culte de l'"homme commun" et la gloire des humbles</i>	0.40
EMILE SIMARD, <i>L'hypothèse</i>	0.40
BERNARD MULLAHY, C.S.C., <i>Subalternation and Mathematical Physics</i>	0.20
W. R. THOMPSON, <i>Mathématiques et biologie</i>	0.15
W. R. THOMPSON, <i>La croissance et la reproduction des êtres vivants</i>	0.30
EDMOND GAUDRON, O.F.M., <i>L'expérience dans la morale aristotélicienne</i>	0.25
JACQUES DE MONLÉON, <i>Petites notes autour de la famille et de la cité</i>	0.35
R. VERNEAUX, <i>Vues cavalières sur l'existentialisme</i>	0.30
W. R. THOMPSON, <i>L'évolution des êtres vivants</i>	0.15
THOMAS PHILIPPE, O.P., <i>Des Ressources incomparables de la Maternité divine</i> ..	0.25
STANISLAS CANTIN, <i>L'intelligence selon Aristote</i>	0.40
EMMANUEL TRÉPANIÉ, <i>La connaissance des premiers principes: une interprétation</i>	0.25
CHARLES DE KONINCK, <i>À propos de l'interprétation populaire du communisme et du matérialisme marxistes</i>	0.15
ANTHONY DURAND, <i>Shelley on the Nature of Poetry (I et II)</i>	1.75
CHARLES HOLLENCAMP, <i>"Causa causarum" (I et II)</i>	1.50
STANISLAS CANTIN, <i>À propos de l'évolution d'Aristote en psychologie</i>	0.15
AURÈLE KOLNAI, <i>Privilege and Liberty</i>	0.50
PIERRE-PAUL MONGEAU, <i>La passion dans l'âme et dans l'appétit</i>	0.25
CHARLES DE KONINCK, <i>La personne de Marie dans le culte de l'Église et la définitivité de l'Assomption</i>	0.20
THOMAS HÉBERT, A.A., <i>Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel</i> ..	0.40
M.-D. PHILIPPE, O.P., <i>Remarques sur les signes divins</i>	0.10
M. VERDA CLARE, C.S.C., <i>Whether Everything That Is, Is Good: Marginal Notes on St. Thomas's Exposition of Boethius's "De Hebdomadibus." (I, II, III)</i>	0.60

La plupart des autres articles des premiers numéros du
Laval théologique et philosophique sont aussi en vente.

Toute correspondance doit être adressée à Mgr A.-M. Parent, C.S.
secrétaire de la faculté de Philosophie, Université Laval,
Québec, Canada.

